

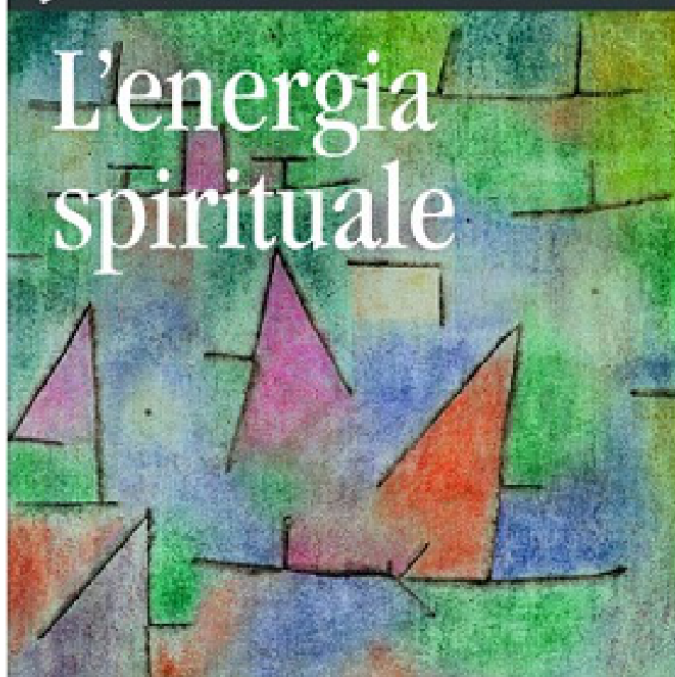
Raffaello Cortina Editore



HENRI

BERGSON

L'energia spirituale



L'energia spirituale raccoglie i più importanti saggi bergsoniani riguardanti "problemi di filosofia e di psicologia".

In queste pagine Bergson mette soprattutto alla prova le sue invenzioni concettuali (durata, slancio vitale) nello studio di particolari fenomeni psichici, parte dei quali era stato oggetto degli studi di Freud in quegli stessi anni. Nelle folgoranti pagine sul sogno, l'oblio e il sonnambulismo, ritroviamo inoltre l'asse portante dei celebri studi di Deleuze sul tempo nell'immagine cinematografica.

Ocr e conversione a cura di Natjus

LADRI DI BIBLIOTECHE



Dello stesso autore

Saggio sui dati immediati della coscienza

L'evoluzione creatrice

Durata e simultaneità

Henri Bergson

L'energia spirituale

www.raffaellocortina.it

Titolo originale
L'énergie spirituelle

© Presses Universitaires de France, 2006

Traduzione
Giuseppe Bianco

Copertina
Studio CReE

ISBN 978-88-6030-186-4
© 2008 Raffaello Cortina Editore
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2008

INDICE

Premessa (*Giuseppe Bianco*)

Prefazione

I. La coscienza e la vita

Conferenza Huxley, tenuta all'Università di Birmingham,
29 maggio 1911

I grandi problemi. - La deduzione, la critica e lo spirito di sistema. - Le linee dei fatti. - Coscienza, memoria, anticipazione. - Quali sono gli esseri coscienti? - La facoltà di scelta. - Coscienza desta e coscienza sopita. - Coscienza e imprevedibilità. - Il meccanismo dell'azione libera. - Tensioni di durata. - L'evoluzione della vita. - L'uomo. - L'attività creatrice. - Significato della gioia. - La vita morale. - La vita sociale. -L'aldilà.

II. L'anima e il corpo

Conferenza tenuta presso la sede di *Foi et Vie*, 28 aprile
1912

La tesi del senso comune. - La tesi materialista. - Insufficienza delle dottrine. - Origini metafisiche dell'ipotesi di un parallelismo o di un'equivalenza tra l'attività cerebrale e l'attività mentale. - Che cosa dice l'esperienza? - Probabile ruolo del cervello. - Pensiero e pantomima. -*L'attenzione alla vita*. - Distrazione e alienazione. - Ciò che suggerisce lo studio della memoria e in particolare della memoria delle parole. - Dove si conservano i ricordi? - Riguardo alla sopravvivenza dell'anima.

III. "Fantasmi di viventi" e "ricerca psichica"

Conferenza tenuta presso la sede della Society for Psychical Research di Londra, 28 maggio 1913

Pregiudizi riguardo alla "ricerca psichica". - La telepatia di

fronte alla scienza. - Telepatia e coincidenza. - Carattere della scienza moderna. - Obiezioni sollevate contro la ricerca psichica in nome della scienza. - Metafisica sottesa in queste obiezioni. - A proposito dei possibili risultati di uno studio diretto dell'attività spirituale. - Coscienza e materialità. - Avvenire della ricerca psichica.

IV. Il sogno

Conferenza tenuta presso l'Istitut général psychologique, 26 marzo 1901

Ruolo delle sensazioni visive, uditive, tattili ecc., nel sogno. - Ruolo della memoria. - Il ruolo è creatore? - Meccanismo della percezione nel sogno e nella veglia: analogie e differenze. - Caratteristiche psicologiche del sonno. - Disinteresse e distensione. - Lo stato di tensione.

V. Il ricordo del presente e il falso riconoscimento

Saggio pubblicato in *Revue philosophique*, dicembre 1908

Descrizione del falso riconoscimento. - Trattati che lo distinguono: 1) da alcuni stati patologici; 2) dal riconoscimento vago o incerto. - Tre sistemi di spiegazione, a seconda che si veda nel falso riconoscimento un disordine della rappresentazione, del sentimento o della volontà. - Critica di queste teorie. - Principio di spiegazione proposto per tutto un insieme di disordini psicologici. - Come si forma il ricordo. - Il ricordo del presente. - Sdoppiamento del presente in percezione e ricordo. - Perché questo sdoppiamento è solitamente inconscio. - Come ridiviene cosciente. - Effetto di una "disattenzione alla vita". - L'insufficienza dello *slancio*.

VI. Lo sforzo intellettuale

Saggio pubblicato in *Revue philosophique*, gennaio 1902

Qual è la caratteristica intellettuale dello sforzo intellettuale? - I diversi *piani di coscienza* e il movimento dello spirito che li attraversa. - Analisi dello sforzo di memoria: richiamo istantaneo e richiamo laborioso. - Analisi dello sforzo d'intellezione: interpretazione meccanica e interpretazione attenta. - Analisi dello sforzo d'invenzione: lo schema, le immagini e il loro adattamento reciproco. - Risultati dello sforzo. - Portata metafisica del problema.

VII. Il cervello e il pensiero: un'illusione filosofica

Relazione letta al Congresso di filosofia di Ginevra, 1904

Equivalenza tra cerebrale e mentale che alcune dottrine accettano. - E' possibile tradurre questa tesi sia in un linguaggio idealista sia in un linguaggio realista? - Espressione idealista della tesi: evita la contraddizione solo attraverso un passaggio inconscio al realismo. - Espressione realista della tesi: sfugge alla contraddizione solo attraverso uno scivolamento inconscio nell'idealismo. - Oscillazioni ripetute e inconse tra idealismo e realismo. - Illusioni complementari che rinforzano l'illusione fondamentale.

Note del traduttore

PREMESSA

Giuseppe Bianco

A volte capita che una parola sia capace di richiamare alla mente non soltanto uno dei concetti principali di un libro, ma un intero *Zeitgeist*, evocando così, in circoli concentrici di ampiezza sempre crescente, un pensiero, un “sistema”, un paradigma, un periodo della storia della filosofia, un’atmosfera culturale, un’ideologia, e persino una “moda” nei suoi aspetti più superficiali e frivoli.

E' questo il destino che hanno avuto termini quali “esistenza” o “struttura”; lo stesso è successo per la parola “spirito”, le cui occorrenze, nelle discorsività prodotte durante il periodo conosciuto come “Belle époque”, non si contano. La ritroviamo, sotto forma di aggettivo, nel titolo di questo libro, il quarto pubblicato da Henri Bergson. A differenza dei suoi predecessori, *L'energia spirituale* non è però una monografia, ma - come *Pensiero e movimento*, volume che gli farà da *pendant* metodologico - una raccolta di saggi e di conferenze risalenti al decennio precedente lo scoppio del primo conflitto mondiale. Com'è noto, alla guerra Bergson aveva partecipato attivamente, non solo compiendo svariate missioni diplomatiche ma anche scrivendo alcuni discorsi propagandistici, cioè mobilitando proprio l'immagine di un'energia, di una forza spirituale e personale, quella della nazione francese, opposta a quella, puramente meccanica e brutale, della Germania. Uscita all'indomani dei quattro anni di massacri che avevano dilaniato l'Europa, quasi contemporaneamente alla firma del trattato di Versailles, *L'energia spirituale* seguiva di un decennio la pubblicazione del libro che aveva reso Bergson celebre in tutto il mondo, *L'evoluzione creatrice*, di cui tentava di prolungare lo slancio, mimandone forse il titolo, senza per questo riuscire a

riscuotere lo stesso successo. Il 1919 è infatti anche l'anno della pubblicazione di un saggio dai toni molto più cupi, "La crisi dello spirito" di Paul Valéry, che, assieme al celebre libro di Spengler, aveva inaugurato i dibattiti sulla fragilità della civilizzazione occidentale, che occuperanno tutto il periodo dell'*entre-deux-guerres*.

Considerata retrospettivamente, *L'energia spirituale* sembra allora riassumere e concludere tutta un'epoca, nondimeno ricchissima, del pensiero francese. Un decennio dopo la sua pubblicazione sarà proprio contro la nozione di "spirito", contro il suo "realismo" e contro il suo presunto irrazionalismo (poco separa lo "spirito" dagli "spiriti" e dallo spiritismo, si dirà...) e, più in generale, contro l'ideologia soggiacente all'ormai polveroso "spiritualismo francese", che saranno dirette le critiche di giovani filosofi come Sartre e Merleau-Ponty, Nizan e Politzer. Tutta una generazione effettuerà un vero e proprio parricidio e cercherà nuove risorse filosofiche altrove, lontano da tutti gli "spiritualismi": nella fenomenologia, nella psicoanalisi o nel marxismo. Sono probabilmente anche le critiche degli anni Trenta e Quaranta, e la loro doppia portata filosofica e politica - oltre che l'appropriazione indebita del "bergsonismo" prima da parte di un'inquieta gioventù avanguardista, poi da parte degli ideologi del nazionalismo, e infine da parte dell'apologetica cattolica -, ad aver determinato le disavventure di questo libro in Italia. La presente traduzione è in effetti la prima a presentare la raccolta nella sua integralità e sotto il titolo originario, quasi fosse stato impossibile prima d'ora fare le due cose insieme: pubblicare la totalità di questi saggi densamente filosofici e liberare il vero "spirito" del bergsonismo dalle ingombranti immagini che l'etichetta di "spiritualismo" portava con sé.

Se è indubbio che per alcuni suoi aspetti (a dire il vero, i meno originali) il pensiero di Bergson possa essere iscritto in una certa corrente nata in Francia tra la fine del secolo XIX e l'inizio del secolo XX, ciò non toglie che la stessa parola "esprit" (che in inglese è resa con "*mind*", e la cui traduzione italiana "spirito" è forse meno ovvia di quanto potrebbe sembrare a prima vista) possa essere anche considerata come l'indice di un vero e proprio problema filosofico, peculiare e in qualche modo assolutamente inedito. Un problema che sarebbe

emerso e si sarebbe precisato proprio nei due o tre decenni a cavallo tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, e la cui forza si sarebbe esaurita proprio a partire dagli anni Venti, poco dopo la pubblicazione dell' *Energia spirituale*. Un problema comune a tutta una sequenza filosofica e intellettuale: lo potremmo ritrovare non soltanto al centro della "*philosophie intuitive*" di Bergson, ma anche nella "*philosophie de la réflexion*" di Brunschvicg (*L'introduction à la vie de l'esprit*), nella "*philosophie du jugement*" di Alain (*Les quatre-vingt et un chapitres sur l'esprit et les passions*) e nella "*philosophie de l'action*" di Blondel - solo per fare i nomi dei principali rappresentanti del cosiddetto "spiritualismo francese" e tralasciando altre importanti figure come quelle di Couturat, Meyerson o Duhem - e persino nelle riflessioni elaborate all'interno delle pratiche scientifiche (Poincaré, ma anche Durkheim), artistiche (Proust, ma anche il simbolismo) e politiche (Sorel, ma anche Jaurès). Se ciò fosse vero, come pensiamo seguendo le recenti analisi di Frédéric Worms, è certo che questo stesso problema avrebbe comunicato, travalicando i confini dell'Esagono, con i problemi dei contemporanei di Bergson: con la fenomenologia, con il vitalismo nietzscheano, con il pragmatismo di James e addirittura con la filosofia di Russell, uno dei più severi detrattori del bergsonismo.

Lo "spirito" indicherebbe dunque una costellazione unitaria di questioni proprie alla filosofia francese dell'inizio del XX secolo. Una serie di questioni emerse, negativamente, in reazione al rapporto irriflesso che il positivismo aveva intrattenuto con il progresso fattuale della scienza - considerato come il garante del suo valore - e, positivamente, come il tentativo di ripensare criticamente - con Kant e al di là degli aspetti ormai caduchi del kantismo - il problema delle condizioni di validità del sapere e dell'azione umana. Lo "spirito" accomunerebbe una fase della filosofia francese, un momento o una sequenza filosofica, che - bisogna sottolinearlo - non si sarebbe tuttavia costituita in virtù di una dialettica tutta interna, ma in stretta relazione con le trasformazioni occorse avvenute nelle pratiche artistiche, politiche e soprattutto scientifiche (nelle geometrie non-euclidee, nella fisica, nella neurofisiologia, nella teoria dell'evoluzione e nella

biologia cellulare) oltre che nel campo intellettuale (si pensi soltanto ai principali eventi a cui Bergson aveva partecipato: alla creazione della *Revue de métaphysique et de morale*, della “Société française de philosophie” e del vocabolario dei termini filosofici diretto da Lalande).

Se possiamo dunque considerare il problema dello “spirito” - al di là degli effetti doxastici che ha potuto produrre - come ciò che riassume la famiglia di questioni proprie a un insieme coerente di discorsività filosofiche, tutto farebbe pensare che il primo termine del titolo di questo libro, “*energia*”, possa metterci sulla strada della personale soluzione proposta da Bergson a queste stesse questioni. Diversamente da Brunschvicg - il quale aveva fondato il sapere sull’attività riflessiva del soggetto della scienza, capace di stabilire relazioni in seno all’esperienza, superando sé stessa e i suoi ostacoli, diversamente da Alain - la cui filosofia etico-politica faceva affidamento sul potere di giudizio dell’uomo, capace di affrancarsi dalle passioni che lo offuscano -, secondo Bergson la nostra conoscenza e la nostra azione in quanto esseri viventi si istituiscono sul fondo ultimo e fondamentale dell’io profondo della *durata*.

Ma la durata non è, come è stato - spesso a torto - detto, il semplice flusso eracliteo del tempo, il dileguarsi degli istanti uno diverso dall’altro, quanto piuttosto quell’atto “spirituale” attraverso il quale sintetizziamo i dati dell’esperienza conservandoli interamente in una memoria (che, per Bergson come per Freud, resta per la maggior parte del tempo inconscia), concretizzandoli in abitudini sensorio-motorie utili alla vita (la famosa “attenzione alla vita”, di cui il cervello sarebbe l’organo) e prolungandoli in atti liberi e in creazioni inedite. Tuttavia, se di sintesi ben si tratta, tale sintesi è immanente e ontologicamente contemporanea ai dati sintetizzati: essa non li precede né li segue, la molteplicità dei dati immediati è qualitativa e non quantitativa, intensiva e non estensiva. Il problema di Bergson - quello della coscienza e della soggettività - è senza dubbio lo stesso di Husserl (il quale pare avesse persino affermato ironicamente, davanti a Ingarden, “siamo noi i veri bergsoniani”!); tuttavia, diversamente da Husserl, Bergson sostiene che i *dati immediati* sono dati *della* coscienza e non dati *alla* coscienza

(intenzionale).

E' dunque la stessa durata a essere il dato immediato, ciò che ci è più prossimo e più intimo, e che, proprio per questo, possiamo di nuovo ritrovare solamente grazie a quello sforzo faticoso, metodico e complesso a cui Bergson aveva dato il nome di “intuizione”, suscitando poi tanti fraintendimenti (che solo dei lettori avvisati come Jankélévitch o Deleuze, riusciranno in parte a dissipare). Il più grande ostacolo che l'intuizione deve superare è, come sappiamo bene, la nostra tendenza a pensare in termini spaziali. Lo spazio, per Bergson come per Kant, è una forma che viene da noi ed è la condizione della nostra conoscenza. Ma, secondo Bergson, lo spazio ha una finalità soltanto pragmatica (e qui molte delle sue riflessioni si incrociano con quelle di James, senza confondersi con esse) e “vitale”, oltre che essere uno dei risultati della stessa evoluzione della vita sulla terra. Tuttavia, se grazie allo spazio riusciamo a conoscere esattamente la realtà della materia inanimata, soggetta a un rigido determinismo, esso non può che mascherarci la realtà della durata, che è fondamentalmente indeterminazione e creatività. Ancor meno potremmo, tramite gli schemi spaziali, spiegare l'evoluzione della vita, che non solo presenta tutti i caratteri della durata ma si trova all'origine stessa dello spazio.

L' *energia* propria allo *spirito* non è allora altro che il carattere essenziale della coscienza e di ogni organismo vivente in quanto essere che dura e che sceglie, se seguiamo le conclusioni dell'*Evoluzione creatrice*. Essa consiste nella capacità di superarsi, di trattenere integralmente i ricordi e di proiettarli in maniera creativa in un futuro che rimarrà dunque sempre *aperto*. Come Bergson scrive più volte in questa raccolta, l'*energia spirituale* è la “facoltà” o addirittura la “forza” che la coscienza ha di “trarre da sé più di quanto non abbia”. Questa formula, che non può non evocare i passaggi dell'opera nietzscheana riguardo alla sovrabbondanza e alla “virtù che dona”, riassume in maniera efficace la geniale nozione bergsoniana di virtualità e il suo correlato, il processo di attualizzazione.

L'utilizzo dell' *immagine* dell'“energia” è motivato allora proprio dalla ricerca di una sintassi filosofica il più possibile affrancata dal monopolio dello spazio. Lungo tutta la sua opera

- ma soprattutto nei saggi “metodologici” di *Pensiero e movimento* -Bergson insiste infatti sulla necessità d’inventare nuovi mezzi espressivi, di creare nuovi concetti o di ricorrere a tutta una “frangia” d’immagini al fine di tentare di indicare ciò che il linguaggio ordinario, da sempre ostaggio dello spazio, finirebbe per nasconderci. Ora la durata, “l’energia spirituale”, è certo qualche cosa, ma non una “cosa” nel senso comune del termine. Tuttavia è su quest’ambiguità e sui residui di un vocabolario “cosale” nel linguaggio bergsoniano che insisteranno le critiche tanto di Nabert e di Politzer quanto di Sartre e di Merleau-Ponty, i quali denunceranno severamente il “realismo” della durata. Quando, molto più tardi, Deleuze scriverà nell' *Immagine-movimento* che per Bergson la coscienza non è, come per Husserl, “coscienza di qualche cosa”, ma proprio “qualche cosa”, non sarà certo per fare un passo indietro verso quell’attitudine naturale che il gesto radicale della fenomenologia aveva messo tra parentesi, ma, al contrario, per ricercare nel bergsonismo il possibile superamento, forse ancora più radicale, della stessa distinzione noetico-noematica.

D’altra parte, Bergson era ben consapevole del significato della nozione di energia nelle scienze, avendo qualificato, nell'*Evoluzione creatrice*, il secondo principio della termodinamica come “la più metafisica delle leggi della fisica”. La morte entropica dell’Universo ch’essa annunciava coincideva, secondo Bergson, con la tendenza del mondo materiale alla spazializzazione. Tuttavia il filosofo invitava a scorgere nell’Universo la sua essenziale indeterminatezza e apertura: lo slancio creatore, l’energia spirituale -di cui possiamo avere un’esperienza diretta applicando l’intuizione filosofica ai dati della scienza - traendo da sé più di quanto non possiede, sarebbe stata allora capace di rimontare la discesa entropica, nello stesso modo in cui la vita è capace d’introdurre nella mera ripetizione materiale la novità, la creazione e la differenza. Questa tesi senza dubbio temeraria, come tante altre di Bergson (che giunge a sostenere che lo slancio vitale sarebbe capace di vincere la morte e a ipotizzare la sopravvivenza dell’anima), non era tuttavia formulata dogmaticamente: una costante del bergsonismo è infatti proprio l’accurato esame di un’enorme mole di

documentazione scientifica appartenente a discipline a volte molto distanti l'una dall'altra. *L'energia spirituale* non costituisce un'eccezione. I saggi "su problemi precisi di psicologia e filosofia" qui raccolti mostrano come le tesi filosofiche di Bergson - spesso ardite - posassero le proprie fondamenta sulla conoscenza di una vasta letteratura di psicologia, biologia e neurofisiologia. Nulla di più falso allora dell'immagine stereotipa di un Bergson impostore, irrazionalista e antiscientifico. L'autore dell'*Evoluzione creatrice* aveva al contrario tentato di teorizzare e di mettere in atto una *nuova alleanza* tra le scienze e la filosofia, la quale era chiamata a intervenire criticamente nel campo delle prime, seguendo in maniera sobria e modesta le "linee dei fatti", tenendosi a distanza dalle astrazioni, dai sistemi totalizzanti e dai concetti "mal tagliati". È forse anche alla luce di quest'idea di una nuova alleanza che bisognerebbe rileggere questo libro di filosofia e psicologia oggi, in un momento in cui l'impresa norma-trice delle cosiddette scienze cognitive tenta di escludere a priori ogni ingerenza critica da parte della filosofia, la quale, da parte sua, pare rassegnarsi di buon grado a ricoprire il ruolo di semplice dispensatrice di un supplemento d'anima, riducendosi persino a scimmiettare le pratiche "psy".

Ma se dovessimo legare a un solo e unico tema tutti gli eterogenei saggi di questo libro - e persino la visionaria conferenza sui fantasmi! -, questo sarebbe sicuramente quello della memoria e del suo rapporto con il corpo e il cervello. Della memoria Bergson, più di ogni altro filosofo, ha indagato profondamente ogni aspetto, tanto che ancora oggi diversi neurofisiologi e biologi ammettono la pertinenza di alcune delle sue intuizioni. Secondo Bergson, la memoria è proprio il carattere principale di qualsiasi essere dotato di coscienza; essa non consiste in una mera ripetizione di ciò che è stato, non è un serbatoio di ricordi che ha sede nel cervello, ma la sintesi del passato e del presente in vista del futuro. Nei saggi qui raccolti - la maggior parte dei quali richiamano i problemi di *Materia e memoria*, legandoli alla cosmologia dell'*Evoluzione creatrice* e anticipando le questioni contenute nelle *Due fonti della morale e della religione* - Bergson trae dalla sua profonda concezione antifisicalista della memoria tutte le conseguenze, persino le più radicali e paradossali: l'idea di un inconscio

ontologico, della conservazione dei ricordi in un passato in sé, della contemporaneità di passato e presente, dello sdoppiamento del presente. E' anche a partire da queste pagine che Deleuze ha completato le sue profonde analisi del tempo nell'immagine cinematografica e che Ricoeur ha analizzato il fenomeno dell'oblio.

Sarà forse il caso, anche per noi oggi, di dimenticare per un attimo gli aspetti ormai caduchi dello “spiritualismo” bergsoniano e di cercare in questo volume quanto ancora c'è di “energetico” e “vitale” nel vero “spirito” dei testi di Bergson.

L'energia spirituale

Le note a piè di pagina (indicate da numeri arabi) sono dell'autore. Le note finali (contrassegnate da lettere maiuscole) sono del traduttore.

PREFAZIONE

Da tempo gli amici^A m'invitano a riunire in un libro alcuni saggi pubblicati in origine separatamente, la maggior parte dei quali era ormai irreperibile. Mi facevano notare che molti erano stati tradotti o pubblicati singolarmente, in svariati paesi, sotto forma di fascicoli: uno tra questi (l'"Introduzione alla metafisica")^B era ormai a disposizione del pubblico in sette od otto lingue diverse, ma non in francese. Inoltre, tra questi c'erano delle conferenze tenute all'estero e che non erano state pubblicate in Francia. Una di queste, tenuta in inglese, non era mai apparsa nella nostra lingua.

Mi sono deciso a intraprendere la pubblicazione che mi era stata tanto spesso suggerita in modo così gentile. La raccolta comprenderà due volumi. Nel primo sono riuniti alcuni lavori che vertono su specifici problemi di psicologia e di filosofia. Tutti questi problemi sono riconducibili a quello *energia spirituale*,^C che dà il titolo a questo libro. Il secondo volume^D comprenderà i saggi relativi al metodo, con un'introduzione che indicherà le sue origini e il cammino seguito nelle applicazioni.

Henri Bergson, 1919

LA COSCIENZA E LA VITA

Conferenza Huxley,¹ tenuta all'Università di Birmingham, 29 maggio 1911^A

Dato che la conferenza che devo tenere è dedicata alla memoria di uno scienziato, mi sarei potuto sentire in difficoltà dovendo trattare un soggetto che l'ha più o meno interessato. Non provo nessun imbarazzo di questo genere davanti al nome di Huxley.^B La difficoltà sarebbe piuttosto quella di trovare un problema che abbia lasciato indifferente questo grande spirito, uno dei più importanti tra quelli che l'Inghilterra ha generato durante l'ultimo secolo. Mi è parso tuttavia che la triplice questione della coscienza, della vita e del loro rapporto, si sia dovuta imporre con forza particolare alla riflessione di un naturalista che fu un filosofo:^C e visto che, da parte mia, non ne conosco una più importante,^d è questa che ho scelto.

Ma, al momento di affrontare il problema, non oso contare troppo sull'aiuto dei sistemi filosofici. Ciò che vi è di sconvolgente, di angosciante, di appassionante per la maggior parte degli uomini non sempre è ciò che occupa il primo posto nelle speculazioni dei metafisici. Da dove veniamo? Chi siamo? Dove andiamo? Ecco delle questioni vitali, davanti alle quali ci ritroveremmo subito se filosofassimo senza passare per i sistemi. Ma una filosofia troppo sistematica interpone altri problemi tra queste questioni e noi. "Prima di cercare la soluzione", dice "non bisogna sapere come la si cercherà? Studiate il meccanismo del vostro pensiero, mettete in discussione la vostra conoscenza e criticate la vostra critica; quando vi sarete assicurati del valore dello strumento, potrete servirvene." Ahimè! Questo momento non arriverà mai.

Conosco un solo modo per sapere fino a che punto si può arrivare: quello di mettersi in strada e camminare. Se la conoscenza che cerchiamo è veramente istruttiva, se deve ampliare il nostro pensiero, allora ogni analisi preliminare del pensiero non potrebbe che mostrare l'impossibilità di andare così lontano, poiché avremmo studiato il nostro pensiero prima dell'ampliamento che si tratterebbe di ottenere proprio da esso. Una riflessione preliminare dello spirito su se stesso gli impedirebbe di andare avanti, mentre se procedesse in maniera semplice e naturale si avvicinerebbe al fine e si accorgerebbe, perdipiù, che gli ostacoli segnalati sono, per la maggior parte, dei miraggi. Ma supponiamo allora che il metafisico non abbandoni in tal modo la filosofia per la critica, il fine per i mezzi, la preda per la sua ombra. Troppo spesso, quando giunge di fronte al problema dell'origine della natura e del destino dell'uomo, egli procede oltre, per occuparsi di questioni che giudica più nobili, e dalle quali dipenderebbe la soluzione di quelle: specula sull'esistenza in generale, sul possibile e sul reale, sul tempo e sullo spazio, sulla spiritualità e sulla materialità; poi scende gradualmente verso la coscienza, di cui vorrebbe penetrare l'essenza. Ma come non accorgersi che queste speculazioni sono pure astrazioni e che non riguardano le cose stesse, ma l'idea troppo semplice che egli se ne fa prima di averle studiate empiricamente? Non ci spiegheremmo l'attaccamento dei filosofi a un metodo così strano se questo non avesse il triplice vantaggio di lusingare il loro amor proprio, di facilitare il loro lavoro, e di dar loro l'illusione della conoscenza definitiva. Dato che esso li conduce a delle teorie molto generali, a un'idea praticamente vuota, essi potranno sempre, più tardi, mettere retrospettivamente nell'idea tutto quello che l'esperienza avrà insegnato loro riguardo alla cosa: essi pretenderanno di aver anticipato l'esperienza grazie alla sola forza del ragionamento, di aver abbracciato in anticipo, in un concetto più vasto, i concetti effettivamente più specifici, ma i soli difficili da formare, e i soli utili da conservare, ai quali giungiamo grazie all'approfondimento dei fatti. Dato che, d'altra parte, non c'è nulla di più facile che ragionare geometricamente, su delle idee astratte, essi costruiscono senza difficoltà una dottrina del tutto coerente e che sembra imporsi per il suo rigore. Ma

questo rigore deriva dal fatto che si è operato sulla base di un'idea schematica e rigida, invece di seguire i contorni sinuosi e mobili della realtà. Quanto sarebbe preferibile una filosofia più modesta, che andasse dritta all'oggetto, senza preoccuparsi dei principi da cui dipendere! Essa non aspirerebbe più a una certezza immediata, la quale non può essere se non effimera. Se la prenderebbe con comodo. Consisterebbe in una graduale ascesa verso la luce. Condotti da un'esperienza sempre più vasta a delle probabilità sempre maggiori, tenderemmo, come verso un limite, verso la certezza definitiva.

Da parte mia ritengo che non vi sia nessun principio da cui possa essere matematicamente dedotta la soluzione dei grandi problemi. È vero che non vedo neanche un fatto decisivo che risolva la questione, come accade in fisica e in chimica. Tuttavia mi pare di scorgere, in diverse regioni dell'esperienza, dei gruppi differenti di fatti, ciascuno dei quali, senza darci la conoscenza desiderata, ci mostra una direzione in cui trovarla. Ora, avere una direzione è già qualcosa. Ed è già molto averne diverse, perché queste direzioni devono convergere su uno stesso punto, e questo punto è esattamente quello che noi cerchiamo. In breve, possediamo fin da ora un certo numero di *linee di fatti* che non si spingono tanto lontano quanto sarebbe necessario, ma che possiamo prolungare in maniera ipotetica. Vorrei seguirne con voi alcune. Ciascuna, presa separatamente, ci condurrà a una conclusione soltanto probabile. Ma tutte insieme, grazie alla loro convergenza, ci metteranno di fronte a un tale accumulo di probabilità, che ci sentiremo, lo spero, sulla strada della certezza. D'altronde ci avvicineremo indefinitamente a essa grazie allo sforzo comune delle buone volontà associate. Infatti la filosofia non sarà più una costruzione, un'opera sistematica di un unico pensatore. Essa comporterà, richiederà continuamente aggiunte, correzioni e ritocchi. Progredirà come la scienza positiva. E, anch'essa, sarà fatta in collaborazione.

Ecco la prima direzione in cui ci dirigeremo. Chi dice spirito, dice innanzitutto coscienza. Ma che cos'è la coscienza? Fate bene a pensare che non definirò una cosa così concreta, così costantemente presente nell'esperienza di ognuno di noi. Ma senza dare una definizione della coscienza, che sarebbe

meno chiara di quanto essa sia in realtà, posso caratterizzarla attraverso il suo tratto più evidente: coscienza significa innanzitutto memoria. La memoria può mancare di ampiezza; può abbracciare solo una piccola parte del passato; può trattenere solo quello che è appena successo. Ma la memoria è presente, altrimenti non ci sarebbe la coscienza. Una coscienza che non conservasse nulla del suo passato, che si dimenticasse continuamente di se stessa, morirebbe e rinascerebbe in ogni istante: come definire diversamente l'incoscienza? Quando Leibniz definiva la materia come "una mente momentanea" [*esprit instantané*],^E non la dichiarava, volente o nolente, insensibile? Ogni coscienza è dunque memoria-conservazione e accumulazione del passato nel presente.

Ma ogni coscienza è anticipazione del futuro. Considerate la direzione del vostro spirito in un momento qualsiasi: vedrete che si occupa di ciò che è, ma soprattutto che lo fa in vista di quello che sta per essere. L'attenzione è un'attesa, e non c'è coscienza senza una certa attenzione alla vita. Il futuro è già qui; ci chiama o, piuttosto, ci attira verso di lui. Questa trazione ininterrotta che ci fa andare avanti sulla strada del tempo, è anche la causa del nostro continuo agire. Ogni azione è uno sconfinamento nel futuro.

Trattenere ciò che ormai non è più, anticipare ciò che non è ancora, ecco dunque la funzione principale della coscienza. Per essa non ci sarebbe presente se il presente si riducesse all'istante matematico. Quest'istante non è che il limite, puramente teorico, che separa il passato dal futuro; a rigore può essere concepito, ma non può essere mai percepito; quando crediamo di sorprenderlo, è già lontano da noi. Ciò che in realtà percepiamo è un certo spessore di durata che si compone di due parti: il nostro passato immediato e il nostro futuro imminente. Ci appoggiamo su questo passato, ci affacciamo su questo futuro. Appoggiarsi e affacciarsi in questo modo è caratteristico di un essere cosciente. Possiamo allora dire, se volete, che la coscienza è l'intermediario tra ciò che è stato e ciò che sarà, un ponte gettato tra il passato e il futuro. Ma a cosa serve questo ponte? E qual è la funzione della coscienza?

Per rispondere alla domanda, chiediamoci quali sono gli esseri coscienti e fino a dove si estende il campo della

coscienza nella natura. Ma in questo caso non dobbiamo pretendere l'evidenza completa, rigorosa, matematica; non otterremmo nulla. Per sapere con assoluta certezza se un essere è cosciente, dovremmo entrare in esso, coincidere con esso o essere lui stesso. Vi sfido a provare, attraverso l'esperienza o attraverso il ragionamento, che io, io che vi parlo in questo momento, sono un essere cosciente. Potrei essere un automa ingegnosamente costruito dalla natura che va, che viene, che chiacchiera. Le stesse parole con cui mi dichiaro cosciente potrebbero essere pronunciate incoscientemente. Tuttavia, anche se la cosa non è impossibile, ammetterete che non è molto probabile. Tra voi e me c'è una somiglianza esteriore evidente, e da questa somiglianza esteriore voi inferite, per analogia, una similitudine interiore. Ammetto che il ragionamento per analogia non dà altro che una probabilità; ma c'è una quantità di casi in cui questa probabilità è abbastanza alta da essere pratica-mente equivalente alla certezza. Seguiamo dunque il filo dell'analogia e vediamo fino a dove si estende la coscienza, e dove finisce.

Talvolta sentiamo dire: "In noi la coscienza è legata a un cervello; dunque, bisogna attribuire la coscienza agli esseri viventi che hanno un cervello, e negarla agli altri". Ma vi accorgerete subito del vizio di quest'argomentazione. Ragionando nello stesso modo, potremmo anche dire: "In noi la digestione è legata a uno stomaco; dunque, gli esseri viventi che hanno uno stomaco digeriscono, e gli altri non digeriscono". In questo caso ci sbaglieremmo di grosso perché, per digerire, non è necessario possedere uno stomaco, e neppure possedere degli organi: un'ameba digerisce, nonostante non sia altro che una massa protoplasmatica appena differenziata. Tuttavia, man mano che il corpo vivente si complica e si perfeziona, il lavoro si divide; alle diverse funzioni sono assegnati organi differenti; e la facoltà di digerire si localizza nello stomaco e, più in generale, in un apparato digerente che la assolve nella maniera migliore, non dovendo fare nient'altro. Allo stesso modo, nell'uomo la coscienza è incontestabilmente legata al cervello; ma non ne consegue che un cervello sia indispensabile alla coscienza. Più si scende nella gerarchia animale, più i centri nervosi si semplificano e si separano gli uni dagli altri; alla fine gli

elementi nervosi scompaiono, confusi nella massa di un organismo meno differenziato: non dovremmo supporre forse che, se in cima alla gerarchia degli esseri viventi la coscienza si fissa in centri nervosi molto complicati, essa accompagni il sistema nervoso lungo tutta la discesa, e che quando la sostanza nervosa si fonde infine con una materia vivente ancora indifferenziata, la stessa coscienza vi si disperda, diffusa e confusa, ridotta a ben poco, ma non annullata? Dunque, a rigore, tutto ciò che è vivente potrebbe essere cosciente. In linea di principio la coscienza è coestensiva alla vita. Ma lo è di fatto? Non le capita di addormentarsi o di svanire? E' probabile, ed ecco una seconda linea di fatti che ci condurrà a questa conclusione.

Nell'essere cosciente che noi conosciamo meglio, la coscienza lavora grazie a un cervello. Diamo uno sguardo al cervello umano, e vediamo come funziona. Il cervello fa parte di un sistema nervoso che comprende, oltre al cervello stesso, il midollo, i nervi ecc. Nel midollo sono predisposti dei meccanismi, ciascuno dei quali contiene, pronta a scattare, questa o quell'azione complessa che il corpo compirà quando vorrà; è così che i rulli di carta perforata, di cui è dotata una pianola meccanica, disegnano in anticipo le arie che lo strumento suonerà. Ciascuno di questi meccanismi può essere fatto scattare direttamente da una causa esterna: il corpo, allora, esegue immediatamente, in risposta allo stimolo ricevuto, un insieme di movimenti coordinati tra loro. Ma ci sono casi in cui lo stimolo, invece d'indirizzarsi al midollo e ottenere immediatamente una reazione più o meno complessa del corpo, sale prima al cervello, poi ridiscende e fa funzionare il meccanismo del midollo solo dopo aver preso il cervello come intermediario. Perché questo percorso? A che pro l'intervento del cervello? Lo capiamo senza difficoltà se consideriamo la struttura generale del sistema nervoso. Il cervello è in relazione con la totalità dei meccanismi del midollo, e non soltanto con questo o con quell'altro di essi. Esso riceve anche stimoli di ogni tipo, e non soltanto questo o quell'altro genere di stimolo. E' quindi come un crocevia, in cui il segnale proveniente da una qualsiasi delle vie dei sensi può immettersi in una qualsiasi delle vie motorie. È un interruttore che permette di erogare la corrente ricevuta da un punto

dell'organismo, nella direzione di un apparato di movimento scelto a piacere. Dunque, ciò che lo stimolo chiede al cervello, quando questo compie tale percorso, è evidentemente di mettere in azione un meccanismo motorio che sia stato scelto, e non semplicemente subito. Il midollo contiene un grande numero di risposte già pronte alla domanda che le circostanze potrebbero porre, l'intervento del cervello mette in gioco la più appropriata di esse. Il cervello è un organo di scelta.

Ora, man mano che scendiamo lungo la gerarchia animale, troviamo una separazione sempre meno netta tra le funzioni del midollo e quelle del cervello. La facoltà di scegliere, localizzata inizialmente nel cervello, si estende progressivamente al midollo che, d'altra parte, elabora un minor numero di meccanismi, e, senza dubbio, li organizza inoltre con una minor precisione. Infine, laddove il sistema nervoso è rudimentale, e a maggior ragione laddove non ci sono più elementi nervosi distinti, automatismo e scelta si fondono: la reazione si semplifica tanto da apparire quasi meccanica; e ciononostante esita e brancola ancora, come se restasse volontaria. Ricordatevi dell'ameba di cui parlavamo poco fa. In presenza di una sostanza di cui può nutrirsi, essa lancia all'esterno dei filamenti capaci di afferrare e inglobare i corpi estranei. Questi pseudopodi sono dei veri e propri organi, e, di conseguenza, dei meccanismi; ma si tratta di organi temporanei, creati appositamente, e che già manifestano, sembra, un abbozzo di scelta. In breve, dall'alto in basso nella vita animale vediamo esercitarsi, sebbene in una forma sempre più incerta man mano che scendiamo, la facoltà di scegliere, cioè di rispondere a uno stimolo determinato con dei movimenti più o meno imprevisi. Questo è quanto troviamo lungo la nostra seconda linea di fatti. Così si completa la conclusione a cui eravamo giunti in un primo momento; perché se, come affermavamo, la coscienza conserva il passato e anticipa il futuro, è proprio perché è destinata a fare una scelta: per scegliere, bisogna pensare a quello che si potrà fare e ricordarsi delle conseguenze, vantaggiose o sfavorevoli, di quello che si è già fatto; bisogna prevedere e bisogna ricordarsi. Ma, d'altra parte, la nostra conclusione, completandosi, ci fornisce una risposta plausibile alla domanda che abbiamo appena posto: tutti gli esseri viventi sono esseri

coscienti, oppure la coscienza interessa solo una parte del regno della vita?

Se infatti coscienza significa scelta, e se il ruolo della coscienza è quello di decidere, è incerto che vi sia la coscienza in organismi che non si muovono spontaneamente e che non hanno decisioni da prendere. A dire il vero non esiste nessun essere vivente che appaia completamente incapace di movimento spontaneo. Anche nel mondo vegetale, dove generalmente l'organismo resta attaccato **al suolo**, la facoltà di muoversi è addormentata, piuttosto che assente: si risveglia quando può diventare utile. Credo che tutti gli esseri viventi, piante e animali, la posseggano di diritto; ma, di fatto, molti di essi vi rinunciano - in primo luogo molti animali, soprattutto quelli che vivono come dei parassiti su altri organismi e che non hanno bisogno di spostarsi per trovare il loro nutrimento; poi, la maggior parte dei vegetali: questi ultimi non sono, come dicevamo, dei parassiti della terra? Mi sembra dunque verosimile che la coscienza, in origine immanente a tutto ciò che vive, si addormenti laddove non c'è più movimento spontaneo, e si esalti quando la vita si fonda sull'attività libera. Del resto, ciascuno di noi ha potuto verificare questa legge su se stesso. Cosa succede quando una delle nostre azioni cessa d'essere spontanea per diventare automatica? La coscienza si assenta da essa. Nell'apprendimento di un esercizio, per esempio, cominciamo con l'essere coscienti di ciascuno dei movimenti che eseguiamo, perché vengono da noi, perché dipendono da una decisione e implicano una scelta. In seguito, man mano che questi movimenti si concatenano sempre di più tra loro, e derivano più meccanicamente gli uni dagli altri, dispensandoci così dal decidere e dallo scegliere, la coscienza che ne abbiamo diminuisce e scompare. D'altra parte, quali sono i momenti in cui la nostra coscienza raggiunge la maggiore vivacità? Non sono forse i momenti di crisi interiore, in cui esitiamo tra due o più alternative, in cui sentiamo che il nostro futuro sarà come l'avremo fatto? Le variazioni d'intensità della nostra coscienza sembrano dunque corrispondere proprio alla somma più o meno considerevole di scelte o, se preferite, di creazione, che distribuiamo nella nostra condotta. Tutto ci induce a credere che ciò valga per la coscienza in generale. Se coscienza significa memoria e

anticipazione, questo è perché coscienza è sinonimo di scelta.

Immaginiamoci allora la materia vivente nella sua forma elementare, come si è potuta presentare in principio. Si tratta di una semplice massa di gelatina protoplasmatica, come quella dell'ameba; essa è deformabile a piacere e dunque è vagamente cosciente. Ora, affinché essa cresca e si evolva, le si aprono due strade. Può orientarsi nel senso del movimento e dell'azione-movimento sempre più efficace, azione sempre più libera: è il rischio e l'avventura, ma è anche la coscienza, con i suoi gradi crescenti di profondità e d'intensità. D'altra parte essa può abbandonare la facoltà di agire e di scegliere di cui reca in sé l'abbozzo, adattarsi a ottenere sul posto tutto ciò di cui ha bisogno, invece di andare a cercarlo: si tratta allora dell'esistenza sicura, tranquilla, borghese, ma anche del torpore, primo effetto dell'immobilità, e ben presto dell'assopimento definitivo, dell'incoscienza. Queste sono le due vie che si offrono all'evoluzione della vita. La materia vivente ha preso in parte l'una e in parte l'altra. La prima indica grossomodo la direzione del mondo animale (dico "grossomodo" perché molte specie animali rinunciano al movimento, e quindi, senza dubbio, alla coscienza); la seconda rappresenta grossomodo quella dei vegetali (e dico ancora una volta "grossomodo" perché la mobilità, e probabilmente anche la coscienza, possono occasionalmente risvegliarsi nelle piante).

Ora, se consideriamo da questo punto di vista la vita al momento del suo ingresso nel mondo, la vediamo portare con sé qualcosa che spicca sulla materia bruta. Il mondo, lasciato a se stesso, obbedisce alle leggi del fato. In condizioni determinate, la materia si comporta in maniera determinata, nulla di quello che fa è imprevedibile: se la nostra scienza fosse completa, e la nostra potenza di calcolare infinita, sapremmo in anticipo tutto quello che succederà nell'Universo materiale non organizzato, nella sua massa e nei suoi elementi, nello stesso modo in cui prevediamo un'eclissi di Sole o di Luna. In breve, la materia è inerzia, geometria, necessità. Ma con la vita appare il movimento, imprevedibile e libero. L'essere vivente sceglie o tende a scegliere. Il suo ruolo è quello di creare. In un mondo in cui tutto il resto è determinato, una zona d'indeterminazione lo circonda. Dato che per creare il futuro

bisogna prepararne qualcosa nel presente, dato che la preparazione di quello che sarà non può farsi se non grazie all'utilizzo di quello che è stato, la vita si adopera fin dall'inizio a conservare il passato e anticipare il futuro in una durata in cui passato, presente e futuro sconfinano l'uno nell'altro e formano una continuità indivisa. Questa memoria e questa anticipazione sono, come abbiamo visto, la stessa coscienza. Ed è per questo che, in linea di diritto, se non di fatto, la coscienza è coestensiva alla vita.

Coscienza e materialità si presentano dunque come delle forme d'esistenza radicalmente differenti, e persino antagoniste, che adottano un *modus vivendi* e si adattano, bene o male, tra loro. La materia è necessità, la coscienza è libertà; ma, nonostante si oppongano l'una all'altra, la vita trova il modo di riconciliarle. Infatti la vita è proprio la libertà che si inserisce nella necessità e la volge a suo profitto. Essa sarebbe impossibile se il determinismo, al quale la materia obbedisce, non potesse allentare la rigidità. Ma supponete che in certi momenti, in certi punti, la materia presenti una certa elasticità: la coscienza s'insedierà lì. Vi si insedierà facendosi piccola, poi, una volta installata, si dilaterà, allargherà le sue dimensioni, e finirà con l'ottenere tutto, perché dispone del tempo e perché la più piccola quantità d'indeterminazione, addizionandosi indefinitamente a se stessa, darà tutta la libertà che vogliamo. Ma ritroveremo questa stessa conclusione lungo nuove linee di fatti che ce la presenteranno più rigorosamente.

Se infatti ricerchiamo la maniera in cui un corpo vivente comincia a compiere dei movimenti, realizziamo che il suo metodo è sempre lo stesso. Consiste nell'utilizzare certe sostanze che potremmo chiamare esplosive e che, come la polvere da sparo, aspettano soltanto una scintilla per detonare. Parlo degli alimenti, e in particolare delle sostanze ternarie - carboidrati e grassi. Vi è accumulata una notevole quantità di energia, pronta a convertirsi in movimento. Le piante hanno ricavato lentamente e gradualmente quest'energia dal sole. E l'animale che si nutre di una pianta, o di un animale che si è nutrito di una pianta, o di un animale che si è nutrito di una pianta ecc., fa semplicemente entrare nel suo corpo un esplosivo che la vita ha fabbricato immagazzinando energia solare. Quando compie un

movimento, libera l'energia così imprigionata. Per farlo gli basta produrre uno scatto, sfiorare il grilletto di una pistola e, senza attrito, provocare la scintilla: l'esplosivo scoppia, e il movimento si compie nella direzione scelta. Se i primi esseri viventi oscillarono tra la vita vegetale e la vita animale, ciò avvenne perché la vita, ai suoi inizi, si faceva contemporaneamente carico di fabbricare l'esplosivo e di utilizzarlo per eseguire dei movimenti. Man mano che vegetali e animali si differenziavano, la vita si scindeva in due regni, separando così le due funzioni, originariamente unite. In un caso si occupava maggiormente della fabbricazione dell'esplosivo, nell'altro della sua detonazione. Ma, che la si consideri all'inizio o al termine della sua evoluzione, la vita è sempre, nel suo insieme, un doppio lavoro di graduale accumulazione e di brusco consumo: si tratta per lei di riuscire a far sì che la materia, attraverso un'operazione lenta e difficile, immagazzini un'energia potenziale che diventerà, d'un tratto, energia cinetica. Ora, in quale altro modo potrebbe procedere una causa libera, incapace di spezzare la necessità a cui la materia è sottomessa, ma capace di piegarla, e che vorrebbe, con la pochissima influenza che esercita sulla materia, ottenere da essa, in una direzione scelta in maniera sempre migliore, dei movimenti sempre più potenti? Essa farebbe proprio in questo modo. Cercherebbe di non dover fare nient'altro se non produrre uno scatto o far scoccare una scintilla, di utilizzare istantaneamente un'energia che la materia avrebbe accumulato per tutto il tempo necessario.

Ma arriveremmo alla stessa conclusione anche seguendo una terza linea di fatti, considerando nell'essere vivente la rappresentazione che precede l'atto, e non più l'azione stessa. Da quale segno riconosciamo l'uomo d'azione, quello che lascia la sua traccia sugli eventi a cui lo fa partecipe la sorte? Non è proprio dal fatto che egli abbraccia una successione più o meno lunga in una visione istantanea? Maggiore è la parte del passato che trattiene nel suo presente, più pesante è la massa ch'egli spinge nel futuro per agire contro gli imprevisti che si preparano: la sua azione, simile a una freccia, scocca in avanti con tanta più forza, quanto più la sua rappresentazione era tesa all'indietro. Ora, guardate come si comporta la nostra coscienza di fronte alla materia che percepisce: essa abbraccia,

per l'appunto, in uno solo dei suoi istanti, migliaia di milioni di vibrazioni che per la materia inerte sono soltanto successive, e di cui, se la materia fosse capace di ricordarsi, la prima apparirebbe all'ultima come un passato infinitamente lontano. Quando apro gli occhi per poi richiuderli immediatamente, la sensazione di luce che provo, e che occupa uno dei miei istanti, è la condensazione di una storia straordinariamente lunga che si svolge nel mondo esterno. Sono presenti, succedendosi le une alle altre, trilioni di oscillazioni, vale a dire una serie d'eventi tale che, se io volessi contarli, anche facendo la più grande economia di tempo possibile, impiegherei migliaia di anni. Ma questi avvenimenti monotoni e insignificanti, che occuperebbero trenta secoli di una materia diventata cosciente di sé, occupano solo un istante della mia coscienza, capace di contrarli in una sensazione visiva di luce. Lo stesso si potrebbe dire di tutte le altre sensazioni. Posta alla confluenza della coscienza e della materia, la sensazione condensa nella durata che ci è propria, e che caratterizza la nostra coscienza, periodi immensi di ciò che potremmo chiamare, in senso lato, la durata delle cose. Non dovremmo allora credere che la nostra percezione contrae in tal modo gli avvenimenti della materia affinché la nostra azione li domini? Supponiamo, per esempio, che la necessità inerente alla materia, a ogni suo istante, possa essere forzata solo entro limiti estremamente ristretti: come procederebbe una coscienza che, ciononostante, volesse introdurre nel mondo materiale un'azione libera, foss'anche solamente quella che serve per produrre uno scatto o per orientare un movimento? Non se la caverebbe proprio in questo modo? Non dovremmo aspettarci di trovare, tra la sua durata e quella delle cose, una differenza di tensione tale che innumerevoli istanti del mondo materiale possano riunirsi in un unico istante della vita cosciente, di modo che l'azione voluta, compiuta dalla coscienza in uno dei suoi momenti, possa distribuirsi su un numero enorme di momenti della materia e sommare così in sé le indeterminazioni quasi infinitesimali che ognuno di essi implica? Detto altrimenti, la tensione della durata di un essere cosciente non misurerebbe proprio la sua capacità di agire, la quantità di attività libera e creatrice che esso può introdurre nel mondo? Ne sono convinto, ma per il momento non

insisterò su questo punto. Tutto quello che voglio dire è che questa nuova linea di fatti ci conduce allo stesso punto della precedente. Sia che consideriamo l'atto stabilito dalla coscienza, o la percezione che lo prepara, in entrambi i casi la coscienza ci appare come una forza che si inserisce nella materia per impadronirsi di essa e utilizzarla a proprio vantaggio. Essa opera in due modi complementari: da un lato, attraverso un'azione esplosiva che libera, in un istante e nella direzione scelta, un'energia che la materia ha accumulato per molto tempo; dall'altro, con un lavoro di contrazione che raccoglie, in questo unico istante, l'incalcolabile quantità di piccoli eventi che la materia compie, e che riassume in una parola l'immensità di una storia.

Poniamoci allora nel punto in cui queste diverse linee di fatti convergono. Da una parte abbiamo una materia sottoposta alla necessità, priva di memoria o che ne ha soltanto quanta ne serve per fare il ponte tra due dei suoi istanti, ognuno dei quali può dedursi dal precedente, e non aggiunge nulla a ciò che già era nel mondo. Dall'altra la coscienza, cioè la memoria dotata di libertà, cioè, infine, una continuità di creazione in una durata in cui avviene una vera e propria crescita - durata che si allunga, durata in cui il passato si conserva indivisibile e cresce come una pianta, come una pianta magica che reinventa in ogni istante la sua forma grazie alla forma delle sue foglie e dei suoi fiori. Del resto penso che non ci sia alcun dubbio riguardo al fatto che queste due esistenze - materia e coscienza - derivino da una fonte comune. Ho già cercato di dimostrare che, se la prima è il contrario della seconda, se la coscienza consiste nell'azione che si crea e si arricchisce continuamente, mentre la materia consiste nell'azione che si disfa o che si consuma, né la materia né la coscienza si spiegano da sole. Non tornerò su questo argomento: mi limito a dirvi che vedo nell'intera evoluzione della vita sul nostro pianeta un attraversamento della materia da parte della coscienza creatrice, uno sforzo per liberare, grazie all'ingegnosità e all'invenzione, qualcosa che resta imprigionato nell'animale, e che soltanto nell'uomo si sviluppa definitivamente.

È inutile entrare nei particolari delle osservazioni che, dopo Lamarck e Darwin, sono giunte a confermare sempre di più

l'idea di un'evoluzione delle specie, voglio dire della generazione delle une da parte delle altre, a partire dalle più semplici forme organiche. Non possiamo negare la nostra adesione^F a un'ipotesi che ha dalla sua parte la triplice testimonianza dell'anatomia comparata, dell'embriologia e della paleontologia.^G Del resto la scienza ha mostrato in quali effetti si traduce, lungo tutta l'evoluzione della vita, la necessità per gli esseri viventi di adattarsi alle condizioni che si presentano loro. Ma questa necessità sembra spiegare gli arresti della vita in queste o quelle altre forme determinate, e non il movimento che porta l'organizzazione sempre più in alto. Un organismo rudimentale è adatto alle sue condizioni di esistenza tanto quanto il nostro, poiché riesce a viverci. Perché, dunque, la vita si è andata complicando, e complicando sempre più pericolosamente? Una determinata forma vivente, come noi la osserviamo oggi, era già presente fin dai tempi più antichi dell'era paleozoica; essa è rimasta immutabile attraverso le ere; per la vita non era dunque impossibile fermarsi a una forma definitiva. Perché non si è limitata a farlo ovunque fosse possibile? Perché è andata avanti? Perché - se non perché essa è trascinata da uno slancio, attraverso dei rischi sempre maggiori, verso un rendimento sempre più elevato?

E' difficile gettare uno sguardo sull'evoluzione della vita senza avere l'impressione che questa spinta interiore sia una realtà. Ma non bisogna credere ch'essa abbia lanciato la materia vivente in una sola direzione, né che le diverse specie rappresentino altrettante tappe lungo un solo percorso, né che il tragitto si sia svolto senza nessun incidente. È evidente che lo sforzo ha incontrato delle resistenze nella materia che utilizzava. Ha dovuto suddividersi lungo il cammino, spartire in differenti linee evolutive le tendenze di cui era gravido. Ha deviato; è regredito; talvolta si è improvvisamente fermato. Soltanto su due linee ha riportato un successo incontestabile, successo parziale in un caso, relativamente completo nell'altro: mi riferisco agli artropodi e ai vertebrati. Alla fine della prima linea troviamo gli istinti dell'insetto; alla fine della seconda, l'intelligenza umana. Siamo dunque autorizzati a credere che la forza che evolve portava in sé, fin dall'inizio, anche se confusi, o meglio, contenuti l'uno nell'altro, istinto e

intelligenza.

In breve, è come se un'immensa corrente di coscienza, in cui si compenetravano delle virtualità di ogni genere, avesse attraversato la materia per portarla all'organicità e per fare di essa, sebbene essa fosse la stessa necessità, uno strumento di libertà. Ma la coscienza ha rischiato di finire intrappolata. La materia si avvolge attorno a essa, la piega al suo automatismo, la mette a tacere attraverso la sua incoscienza. Lungo alcune linee evolutive, in particolare quelle del mondo vegetale, automatismo e incoscienza sono la regola. La libertà, immanente alla forza evolutiva, si manifesta ancora, è vero, nella creazione di forme impreviste che sono delle vere e proprie opere d'arte. Ma queste forme imprevedibili, una volta create, si ripetono meccanicamente: l'individuo non sceglie. Lungo altre linee, la coscienza giunge a liberarsi abbastanza da far sì che l'individuo ritrovi un certo sentimento e, di conseguenza, una certa ampiezza di scelta. Ma vi sono sempre le necessità dell'esistenza che fanno della capacità di scelta un semplice ausilio del bisogno di vivere. Così, dal basso in alto della scala della vita, la libertà è inchiodata a una catena che al massimo riesce ad allungare. Soltanto con l'uomo un salto brusco si compie, la catena si spezza. Il cervello dell'uomo, infatti, può anche assomigliare a quello dell'animale: la sua particolarità è quella di fornire il mezzo per opporre a ogni abitudine contratta un'altra abitudine, e a ogni automatismo, un automatismo antagonista. La libertà, che si riafferma mentre la necessità è alle prese con se stessa, riduce allora la materia allo stato di strumento. E' come se essa avesse diviso per poter regnare.

È probabile che lo sforzo combinato della fisica e della chimica conduca un giorno alla fabbricazione di una materia simile alla materia vivente. La vita procede per insinuazione, e la forza che trascina la materia al di là del puro meccanismo non avrebbe avuto presa su questa materia se essa non avesse innanzitutto adottato tale meccanismo: ugualmente la barra dello scambio ferroviario aderisce alla rotaia da cui vuol far deviare il treno. In altri termini, ai suoi esordi la vita si installa in un certo tipo di materia che iniziava o che avrebbe potuto iniziare a prodursi senza di essa. Ma, se fosse stata lasciata a se stessa, la materia si sarebbe fermata lì. E, senza dubbio, lì si

fermerà anche il lavoro di fabbricazione dei nostri laboratori. Si imiteranno certi caratteri della materia vivente; non le si imprimerà lo slancio grazie al quale essa si riproduce e, nel senso trasformista^H del termine, evolve. Ora, questa riproduzione e questa evoluzione sono la vita stessa. L'una e l'altra sono caratterizzate da una spinta interiore, dal doppio bisogno di crescere di numero e di ricchezza, dalla moltiplicazione nello spazio e dalla complicazione nel tempo, e, insomma, dai due istinti che compaiono con la vita e che più tardi costituiranno i due grandi motori dell'attività umana: l'amore e l'ambizione. Di fronte a noi opera una forza che cerca chiaramente di liberarsi dei suoi freni e, inoltre, di superare se stessa, di dare per prima cosa tutto quello che ha, e poi di dare più di quello che ha: come potremmo definire altrimenti lo spirito? E in che cosa la forza spirituale, se essa esiste, si distinguerebbe dalle altre, se non per la facoltà di trarre da sé più di quanto essa non contenga? Ma bisogna tener conto degli ostacoli di ogni tipo che questa forza incontra sul suo cammino. L'evoluzione della vita, dalle sue origini fino all'uomo, richiama ai nostri occhi l'immagine di una corrente di coscienza che s'insinua nella materia come per aprirvi un passaggio sotterraneo, fa dei tentativi a destra e a sinistra, si spinge più o meno in avanti, la maggior parte delle volte s'infrange contro la roccia, ma, almeno in una direzione, riesce a passare e ricompare alla luce. Questa direzione è la linea evolutiva che conduce all'uomo.

Ma perché lo spirito si è lanciato nell'impresa? Quale interesse aveva a scavare il tunnel? Sarebbe il caso di seguire diverse nuove linee di fatti, che vedremo convergere di nuovo in un solo punto. Ma bisognerebbe entrare in così tanti dettagli riguardo alla vita psicologica, alla relazione psicofisiologica, all'ideale morale e al progresso sociale, che faremo meglio ad andare dritti alla conclusione. Mettiamo dunque materia e coscienza l'una in presenza dell'altra: vedremo che la materia è innanzitutto ciò che divide e ciò che si semplifica. Un pensiero, lasciato a se stesso, mostra un'implicazione reciproca di elementi di cui non si può dire se sono uno o diversi. E' una continuità, e in ogni continuità vi è confusione. Il pensiero, per diventare distinto, ha bisogno di scomporsi in parole: non ci rendiamo bene conto di ciò che abbiamo nello spirito se non

dopo aver preso un foglio di carta e avervi allineato, uno affianco all'altro, dei termini che si compenetravano. Così la materia distingue, separa, risolve in individualità e, infine, in personalità delle tendenze ch'erano inizialmente confuse nello slancio originario della vita. Il pensiero che è soltanto pensato, l'opera d'arte che è soltanto concepita, la poesia che è soltanto sognata, non costano ancora fatica; è la realizzazione materiale delle poesie in parole, della concezione artistica in statua o in quadro, a richiedere uno sforzo. Lo sforzo è faticoso, ma è anche prezioso, ancora più prezioso dell'opera in cui si risolve, poiché grazie a lui ricaviamo da noi stessi più di quanto non vi fosse, ci eleviamo al di sopra di noi stessi. Ora, questo sforzo non sarebbe stato possibile senza la materia: per la resistenza che oppone e per la docilità a cui possiamo condurla, essa è, contemporaneamente, l'ostacolo, lo strumento e lo stimolante. Essa mette alla prova la nostra forza, ne conserva l'impronta e ne reclama l'intensificazione.

I filosofi che hanno speculato sul significato della vita e sul destino dell'uomo non hanno notato a sufficienza che la stessa natura si è curata d'informarci a riguardo. Essa ci avverte con un segno preciso che la nostra meta è raggiunta. Questo segno è la gioia. Dico la gioia e non il piacere. Il piacere non è nient'altro che un artificio immaginato dalla natura per ottenere dall'essere vivente la conservazione della vita; esso non indica la direzione in cui è lanciata la vita. Ma la gioia annuncia sempre che la vita ha avuto successo, che ha guadagnato terreno, che ha riportato una vittoria: ogni grande gioia ha un tono trionfale. Ora, se teniamo conto di questa indicazione e se seguiamo questa nuova linea di fatti, realizziamo che ovunque c'è gioia, c'è creazione; più ricca è la creazione, più profonda è la gioia. La madre che guarda il suo bambino è gioiosa perché è cosciente di averlo creato, fisicamente e moralmente. Il commerciante che aumenta i suoi affari, l'industriale che vede prosperare la sua industria, è gioioso per i soldi che guadagna o per la fama che acquista? Ricchezza e considerazione giocano un ruolo importante nella soddisfazione che prova, ma gli procurano dei piaceri piuttosto che gioia. La gioia vera che prova è la sensazione di aver creato un'impresa che funziona, di aver dato la vita a qualcosa. Considerate le gioie eccezionali, quella dell'artista che ha

realizzato il suo pensiero, quella dello scienziato che ha scoperto o inventato. Sentirete dire che questi uomini lavorano per la gloria e che traggono le loro gioie più forti dall'ammirazione che suscitano. Grave errore! Si tiene all'elogio e agli onori nell'esatta misura in cui non si è sicuri di essere riusciti. In fondo alla vanità c'è della modestia. Si ricerca l'approvazione per essere rassicurati, e per sostenere la vitalità forse insufficiente della propria opera si vorrebbe circondarla della calda ammirazione degli uomini, così come si mette nel cotone il bambino nato prematuro. Ma chi è sicuro, assolutamente sicuro, di avere prodotto un'opera vitale e durevole, non sa più che farsene degli elogi, e si sente al di sopra della gloria, perché è creatore, perché lo sa, e perché la gioia che prova è divina. Se dunque, in ogni campo, il trionfo della vita consiste nella creazione, non dobbiamo forse supporre che la vita umana trovi la sua ragion d'essere in una creazione che può, a differenza di quella dell'artista e dello scienziato, realizzarsi in ogni momento in tutti gli uomini: la creazione di sé da parte di se stessi, lo sviluppo della personalità grazie a uno sforzo che trae molto da poco, qualcosa da nulla, e aggiunge senza posa alla ricchezza che vi era nel mondo?

Vista dall'esterno la natura appare come un'immensa fioritura di novità imprevedibili. La forza che l'anima sembra creare con amore, senza alcun fine, per il solo piacere, la varietà infinita delle specie vegetali e animali. Essa conferisce a ognuna il valore assoluto di una grande opera d'arte; si direbbe che si affeziona alla prima venuta quanto alle altre, quanto all'uomo. Ma la forma di un vivente, una volta disegnata, si ripete all'infinito; ma gli atti di questo vivente, una volta compiuti, tendono a imitare se stessi e a ricominciare automaticamente: automatismo e ripetizione, che, a eccezione che nell'uomo, sono ovunque dominanti, dovrebbero avvertirci che qui ci troviamo a delle soste e che il segnare il passo con cui abbiamo a che fare non è il movimento della vita. Il punto di vista dell'artista, dunque, è importante, ma non è definitivo. La ricchezza e l'originalità delle forme indicano certo lo sbocciare della vita; ma in questo sbocciare, la cui bellezza significa potenza, la vita mostra anche un arresto del suo slancio, e una momentanea incapacità di spingersi oltre, come

un bambino che conclude, con un giro grazioso, la sua scivolata.

Superiore è il punto di vista del moralista. Soltanto nell'uomo, e soprattutto nei migliori di noi, il movimento vitale si svolge senza ostacoli, lanciando attraverso quell'opera d'arte che è il corpo umano, che esso stesso ha creato di passaggio, la corrente infinitamente creatrice della vita morale. L'uomo, chiamato senza posa a fondarsi sulla totalità del suo passato per poter avere un peso maggiore nel futuro, è il grande successo della vita. Ma creatore per eccellenza è colui la cui azione, intensa di per se stessa, è capace d'intensificare anche l'azione degli altri uomini, e di accendere, generosamente, focolai di generosità. Le grandi figure morali, e più in particolare coloro il cui eroismo inventivo e semplice ha aperto alla virtù nuove strade, sono rivelatori di verità metafisica. Nonostante si trovino nel punto culminante dell'evoluzione, essi sono i più vicini alle origini e rendono visibile ai nostri occhi l'impulso che arriva dal profondo. Consideriamoli attentamente, cerchiamo di provare in maniera simpatetica ciò ch'essi provano, se vogliamo penetrare con un atto d'intuizione fino al principio stesso della vita. Per penetrare il mistero delle profondità, talvolta è necessario guardare le vette. Il fuoco che è al centro della terra non appare se non sulla sommità dei vulcani.

Sulle due grandi vie che lo slancio vitale ha aperto davanti a sé, lungo la gerarchia degli artropodi e quella dei vertebrati, si sviluppano in due direzioni divergenti, come dicevamo, l'istinto e l'intelligenza, i quali all'inizio erano contenuti e confusi l'uno nell'altro. Al culmine della prima evoluzione ci sono gli insetti imenotteri, all'estremità della seconda c'è l'uomo. Da entrambe le parti, malgrado la differenza radicale delle forme raggiunte e malgrado lo scarto crescente della strada percorsa, l'evoluzione conduce alla vita sociale, come se il bisogno di essa si fosse fatto sentire fin dall'inizio, o, meglio, come se qualche aspirazione originale ed essenziale della vita potesse trovare la sua piena soddisfazione soltanto nella società. La società, in cui vengono messe in comune le energie individuali, approfitta degli sforzi di tutti, e rende a tutti più facile il loro sforzo. Essa può sussistere soltanto se subordina a sé l'individuo, e può progredire soltanto se lo lascia fare:

esigenze opposte che bisognerebbe riconciliare. Nell'insetto è soddisfatta solamente la prima condizione. Le società delle formiche e delle api sono straordinariamente disciplinate e unite, ma fissate in un'immutabile *routine*. Se l'individuo si dimentica se stesso, anche la società dimentica la sua destinazione; l'uno e l'altra fanno e rifanno all'infinito, in uno stato di sonnambulismo, il giro dello stesso circolo, invece di marciare dritte davanti a loro, verso un'efficienza sociale maggiore e verso una libertà individuale più completa. Soltanto le società umane mantengono fissi davanti ai loro occhi i due scopi da raggiungere. In lotta al loro interno, e in guerra le une contro le altre, esse cercano evidentemente, attraverso l'attrito e attraverso lo scontro, di smussare gli angoli, di affievolire gli antagonismi e di eliminare le contraddizioni, di fare in modo che le volontà individuali s'inseriscano, senza deformarsi, nella volontà sociale, e che le diverse società entrino a loro volta in una società più vasta, senza perdere né la loro originalità, né la loro indipendenza: spettacolo inquietante e rassicurante, che non possiamo contemplare senza dirci che anche qui la vita, attraverso innumerevoli ostacoli, opera individuando e integrando al fine di ottenere la quantità più grande, la varietà più ricca, le qualità più elevate d'invenzione e di sforzo.

Se ora abbandoniamo quest'ultima linea di fatti per tornare alla precedente, se consideriamo che l'attività mentale dell'uomo supera la sua attività cerebrale, che il cervello immagazzina delle abitudini motorie, ma non dei ricordi, che le altre funzioni del pensiero sono ancora più indipendenti dal cervello di quanto non lo sia la memoria, che la conservazione e persino la crescita d'intensità della personalità sono dunque possibili e anzi probabili dopo la disgregazione del corpo, non potremmo ipotizzare che la coscienza, nel suo passaggio attraverso la materia che trova quaggiù, si tempri come l'acciaio e si prepari a un'azione più efficace, per una vita più intensa? Questa vita me la immagino come una vita di lotta e come un'esigenza d'invenzione, come un'evoluzione creatrice: ognuno di noi, attraverso il solo gioco delle forze naturali, arriverebbe a prendere posto su quel piano morale in cui la qualità e la quantità del suo sforzo lo innalzavano già virtualmente quaggiù, come il pallone lanciato da terra occupa

il livello che gli assegna la sua densità. Riconosco che questa non è nient'altro che un'ipotesi. Poco fa eravamo nel campo del probabile; eccoci in quello del semplicemente possibile. Riconosciamo la nostra ignoranza, ma non rassegniamoci a crederla definitiva. Se per le coscienze esiste un aldilà, non vedo perché non potremmo scoprire il modo per esplorarlo. In linea di principio nulla di ciò che riguarda l'uomo può sottrarsi all'uomo. Del resto, a volte, la risposta che immaginiamo lontanissima, all'infinito, è al nostro fianco, e aspetta che ci prendiamo cura di coglierla. Ricordatevi quello che è successo per un altro aldilà, quello degli spazi ultraplanetari. Per Auguste Comte¹ la composizione chimica dei corpi celesti sarebbe rimasta per sempre inconoscibile. Qualche anno dopo veniva inventata l'analisi spettrale, e oggi sappiamo di cosa sono fatte le stelle, meglio che se ci fossimo stati.

Note

1. Questa conferenza è stata tenuta in inglese ed è stata pubblicata con il titolo di "Life and consciousness" nell'*Hibbert Journal* dell'ottobre 1911; è stata riprodotta nel volume *Huxley Memorial Lectures* nel 1914. Il testo che qui riportiamo è sia la traduzione sia lo sviluppo della conferenza inglese.

II

L'ANIMA E IL CORPO

Conferenza tenuta presso la sede di *Foi et Vie*,^A 28 aprile 1912¹

Il titolo di questa conferenza è “L’anima e il corpo”, cioè la materia e lo spirito, cioè tutto quello che esiste e addirittura ciò che non esiste, se dobbiamo seguire una certa filosofia di cui parleremo tra poco. Ma non temete: non è mia intenzione approfondire la natura della materia, né, del resto, quella dello spirito. E' possibile distinguere due cose l’una dall’altra, e determinarne fino a un certo punto i loro rapporti, senza per questo conoscere la natura di ciascuna di esse. Mi è impossibile, in questo momento, conoscere tutte le persone che mi circondano. Tuttavia mi distingo da esse e vedo anche quale posizione occupano rispetto a me. È così per il corpo e l’anima: definire l’essenza dell’uno e dell’altra è un’impresa che ci porterebbe lontano: ma è più facile conoscere ciò che li unisce e ciò che li separa, poiché quest’unione e questa separazione sono dei fatti d’esperienza.

Innanzitutto, che cosa dice su questo punto l’esperienza immediata e ingenua del senso comune? Ognuno di noi è un corpo, soggetto alle stesse leggi di tutte le altre parti di materia. Se lo spingiamo, avanza, se lo tiriamo, indietreggia, se lo solleviamo e *poi lo lasciamo andare, cade. Ma, a parte questi movimenti, che sono* provocati meccanicamente da una causa esterna, ce ne sono altri che sembrano venire dall’interno e che si distinguono dai precedenti per il loro carattere imprevisto: li chiamiamo “volontari”. Qual è la loro causa? È ciò che ciascuno di noi definisce con le parole “io” [*je*] o “me” [*moi*]. Che cos’è il “me” [*moi*]? Qualcosa che sembra, a torto o a ragione, oltrepassare da ogni parte il corpo al quale è legato,

superarlo tanto nello spazio, quanto nel tempo. In primo luogo nello spazio, poiché il corpo di ognuno di noi si limita ai contorni precisi che lo limitano, ma grazie alla nostra facoltà di percepire, e, più in particolare, di vedere, ci irradiamo ben oltre il nostro corpo: giungiamo fino alle stelle. In secondo luogo, nel tempo, poiché il corpo è materia, la materia è nel presente, e, se è vero che il passato vi lascia delle tracce, queste sono tracce del passato solo per una coscienza che percepisce e che interpreta quello che percepisce alla luce di ciò di cui si ricorda: la coscienza trattiene questo passato, lo avvolge su se stesso via via che il tempo si svolge, e prepara con esso un futuro che contribuirà così a creare. L'atto volontario, di cui parlavamo un momento fa, non è nient'altro che un insieme di movimenti appresi durante esperienze precedenti, e volti in una direzione sempre nuova da questa forza cosciente, il cui ruolo sembra essere quello di portare incessantemente qualcosa di inedito nel mondo. Certo, essa crea qualcosa di nuovo al di fuori di sé, poiché disegna nello spazio movimenti imprevisi, imprevedibili. Ed essa cerca del nuovo anche all'interno di sé poiché l'azione volontaria si ripercuote su colui che la vuole, modifica, in una certa misura, il carattere della persona da cui emana, e compie, con una specie di miracolo, questa creazione di sé da parte di sé, che ha tutta l'aria di essere l'oggetto stesso della vita umana. Dunque, riassumendo, a fianco del corpo che nel tempo è confinato al momento presente e che nello spazio è limitato al posto che occupa, che si comporta come un automa e reagisce meccanicamente alle influenze esterne, cogliamo qualcosa che si estende nello spazio ben al di là del corpo e che dura nel tempo, qualcosa che chiede o impone al corpo dei movimenti non più automatici e previsti, ma imprevedibili e liberi: questa cosa, che oltrepassa il corpo da tutti i lati, e che crea degli atti creando di nuovo se stessa, è l'“io”, è l'“anima”, è lo spirito - visto che lo spirito è proprio una forza che può trarre da sé più di quanto non contenga, restituire più di quanto non riceva, dare più di quanto non abbia. Ecco quanto crediamo di vedere. Questa è l'apparenza.

Ci viene detto: “Molto bene, ma questa non è nient'altro che un'apparenza. Guardate più da vicino. E ascoltate parlare la coscienza. Per prima cosa riconoscerete voi stessi che

quest'anima non opera mai di fronte a voi senza un corpo. Il suo corpo l'accompagna, dalla nascita alla morte, e supponendo che essa ne sia realmente distinta, è come se vi fosse legata inseparabilmente. La vostra coscienza svanisce se respirate del cloroformio; si esalta se bevete dell'alcol o del caffè. Una leggera intossicazione può già dare luogo a gravi disturbi dell'intelligenza, della sensibilità e della volontà. Un'intossicazione duratura, come quella che certe malattie infettive lasciano dietro di sé, produrrà l'alienazione. Se è vero che negli alienati, sottoposti ad autopsia, non vengono riscontrate sempre lesioni cerebrali, è pur vero che se ne incontrano spesso; e, laddove non c'è una lesione visibile, senza dubbio è stata un'alterazione chimica dei tessuti a causare la malattia. Inoltre la scienza localizza in alcune precise circonvoluzioni del cervello determinate funzioni dello spirito, come la facoltà, di cui si parlava poco fa, di compiere dei movimenti volontari. Lesioni di questo o quel punto della zona rolandica, tra il lobo frontale e il lobo parietale, comportano la perdita dei movimenti del braccio, della gamba, della faccia, della lingua. E' stato in parte possibile localizzare la stessa memoria, che voi considerate come una funzione essenziale dello spirito: alla base della terza circonvoluzione frontale sinistra sono localizzati i ricordi dei movimenti d'articolazione della parola; in una regione che interessa la prima e la seconda circonvoluzione temporale sinistra si conserva la memoria del suono delle parole; nella parte posteriore della seconda circonvoluzione parietale sinistra sono depositate le immagini visive delle parole e delle lettere ecc. Proseguiamo. Affermavate che, tanto nello spazio quanto nel tempo, l'anima oltrepassa il corpo a cui è unita. Consideriamo lo spazio. È vero che la vista e l'udito superano i limiti del corpo, ma perché? Perché delle vibrazioni, giunte da lontano, hanno colpito l'occhio e l'orecchio, e si sono trasmesse al cervello. Lì, nel cervello, lo stimolo è diventato sensazione uditiva o visiva; la percezione è dunque interna al corpo e non va oltre a esso. Passiamo al tempo. Voi pretendete che lo spirito abbracci il passato, mentre il corpo è confinato in un presente che ricomincia continuamente. Ma noi ci ricordiamo del nostro passato soltanto perché il nostro corpo ne conserva la traccia ancora presente. Le impressioni prodotte sul cervello

dagli oggetti, vi rimangono come delle immagini su di un negativo o come dei fonogrammi su dei dischi musicali; nella stessa maniera in cui il disco ripete la melodia quando si mette in funzione l'apparecchio, così il cervello fa resuscitare il ricordo quando la vibrazione voluta si produce nel punto in cui è depositata l'impressione. Dunque, l'anima' non oltrepassa il corpo nel tempo, né nello spazio, l'anima' non supera il corpo... Ma esiste realmente un'anima distinta dal corpo? Abbiamo appena visto che nel cervello si producono incessantemente cambiamenti, o, per parlare con più precisione, spostamenti e nuovi raggruppamenti di molecole e di atomi. Alcuni si traducono in ciò che chiamiamo sensazioni, altri in ricordi. Senza dubbio ve ne sono alcuni che corrispondono a tutti i fatti intellettuali, sensibili e volontari: la coscienza vi si aggiunge come una fosforescenza; è simile alla traccia luminosa che segue e disegna il movimento del fiammifero che sfregiamo, al buio, lungo un muro. Questa fosforescenza che, per così dire, s'illumina da sé, crea delle strane illusioni d'ottica interna; è per questo che la coscienza immagina di modificare, dirigere, produrre i movimenti di cui essa non è altro che il risultato; la credenza in una volontà libera consiste in questo. La verità è che se noi potessimo vedere, attraverso il cranio, quello che succede all'interno di un cervello in attività, se noi disponessimo, per osservarne l'interno, di strumenti capaci d'ingrandire milioni di milioni di volte più dei nostri microscopi più potenti, se assistessimo così alla danza delle molecole, degli atomi e degli elettroni di cui è fatta la corteccia cerebrale; e se, d'altra parte, possedessimo la tavola di corrispondenza tra lo stato cerebrale e il mentale, intendo dire il dizionario che permette di tradurre ogni figura della danza nel linguaggio del pensiero e del sentimento, sapremmo, tanto quanto la presunta 'anima', tutto quello che essa pensa, sente e vuole, tutto quello che crede di fare liberamente, ma che invece fa meccanicamente. Lo sapremmo addirittura meglio di essa, poiché questa sedicente anima cosciente non illumina se non una piccola parte della danza intracerebrale, non consiste in nient'altro che nell'insieme dei fuochi fatui che volteggiano al di sopra di questi o quegli altri raggruppamenti privilegiati di atomi, mentre noi assisteremmo a tutti i raggruppamenti di tutti gli atomi, all'intera danza

intracerebrale. La nostra ‘anima cosciente’ è tutt’al più un effetto che percepisce degli effetti: noi vedremmo, invece, gli effetti e le cause”.

Ecco quello che qualche volta viene detto in nome della scienza.^B Ma non è forse evidente che se definiamo “scientifico” ciò che è osservato o osservabile, dimostrato o dimostrabile, allora una conclusione come quella che abbiamo appena presentato non ha niente di scientifico poiché, allo stato attuale della scienza, non intravediamo neppure la possibilità di verificarla? Si sostiene, è vero, che la legge di conservazione dell’energia si oppone al fatto che nell’Universo la più piccola briciola di forza o di movimento possa crearsi, e che, se le cose non si svolgessero meccanicamente, come abbiamo appena detto, se intervenisse una volontà efficiente per compiere degli atti liberi, la legge della conservazione dell’energia sarebbe violata. Ma ragionare così significa soltanto ammettere ciò che è in questione; perché la legge di conservazione dell’energia, come tutte le leggi fisiche, non è nient’altro che il riassunto di osservazioni fatte su fenomeni fisici; essa esprime quello che accade in un campo in cui nessuno ha mai sostenuto che vi fosse capriccio, scelta o libertà. E si tratta proprio di sapere se essa si verifica anche nei casi in cui la coscienza (che dopo tutto è una facoltà di osservazione, e che a suo modo fa esperienze) si sente in presenza di un’attività libera. Tutto quello che si offre direttamente ai sensi o alla coscienza, tutto ciò che è oggetto d’esperienza, sia esterna che interna, dev’essere considerato reale finché non viene dimostrato che si tratta solo di una semplice apparenza. Ora, non c’è dubbio che noi ci sentiamo liberi, che questa sia la nostra impressione immediata. Dunque sono coloro che sostengono che questo sentimento è illusorio che devono provare il contrario. Ed essi non dimostrano niente di simile, poiché non fanno che estendere arbitrariamente alle azioni volontarie una legge verificata in casi in cui la volontà non interviene. Del resto è certamente possibile che, se la volontà è capace di creare energia, la quantità di energia creata sia troppo debole per influire sensibilmente sui nostri strumenti di misura: ciononostante, l’effetto potrà essere enorme, come quello della scintilla che fa saltare una polveriera. Non mi addentrerò in un esame approfondito di

questo punto. Mi basti dire che, se si considera in particolare il meccanismo del movimento volontario, il funzionamento generale del sistema nervoso, infine la stessa essenza della vita, si giunge alla conclusione che l'artificio costante della coscienza, fin dalle sue origini più umili nelle forme viventi più elementari, è di convertire ai propri fini il determinismo fisico, o meglio, di volgere a suo favore la legge di conservazione dell'energia, ottenendo dalla materia una produzione sempre più intensa di esplosivi sempre meglio utilizzabili. E' allora sufficiente un'azione molto debole, come quella di un dito che preme senza sforzo né attrito il grilletto di una pistola, per liberare, al momento voluto e nella direzione scelta, la maggiore quantità possibile di energia accumulata. Il glicogeno depositato nei muscoli è infatti un vero e proprio esplosivo; grazie a esso si compie il movimento volontario: fabbricare e utilizzare esplosivi di questo genere sembra essere la preoccupazione continua ed essenziale della vita, dalla sua prima apparizione in masse protoplasmatiche deformabili a piacere, fino al completo sbocciare in organismi capaci di azioni libere. Ma, ancora una volta, non voglio insistere su un punto di cui mi sono occupato lungamente altrove.^C Chiudo dunque la parentesi che avrei potuto evitare di aprire, e torno a quello che dicevo all'inizio, all'impossibilità di definire scientifica una tesi che non è dimostrata, e neppure suggerita dall'esperienza.

Infatti, cosa ci dice l'esperienza? Essa ci mostra che la vita dell'anima o, se preferite, la vita della coscienza, è legata alla vita del corpo, che tra esse vi è solidarietà, niente di più. Ma questo punto non è stato mai negato da nessuno; tutt'altra cosa è sostenere che il cerebrale è l'equivalente del mentale, che si potrebbe leggere nel cervello tutto quello che succede nella coscienza che gli corrisponde. Un abito è solidale con il chiodo al quale è appeso; cade se si strappa dal chiodo; oscilla se il chiodo si muove; si buca e si strappa se la testa del chiodo è troppo appuntita; non ne consegue che ogni particolare del chiodo corrisponde a un particolare dell'abito, né che il chiodo sia l'equivalente dell'abito; ne consegue ancora meno che il chiodo e l'abito siano la stessa cosa. Così, la coscienza è innegabilmente appesa a un cervello, ma da questo non deriva affatto che il cervello disegni ogni particolare della coscienza,

né che la coscienza sia una funzione del cervello. Tutto quello che l'osservazione, l'esperienza e, di conseguenza, la scienza ci permettono di affermare, è l'esistenza di una certa relazione tra il cervello e la coscienza.

Qual è questa relazione? Ah! È a questo punto che possiamo chiederci se la filosofia ha dato ciò che ci aspettavamo a buon diritto da essa. Alla filosofia spetta il compito di studiare la vita dell'anima in tutte le sue manifestazioni. Il filosofo, addestrato all'osservazione interiore, dovrebbe discendere dentro di sé, poi, risalendo alla superficie, seguire il movimento graduale con il quale la coscienza si distende, si estende, si prepara a svolgersi nello spazio. Assistendo a questa materializzazione progressiva, spiando i passi con cui la coscienza si esteriorizza, egli otterrebbe almeno una vaga intuizione di quello che può essere l'inserzione dello spirito nella materia, la relazione del corpo con l'anima. Senza dubbio non sarebbe che un primo barlume, niente di più. Ma questo barlume ci orienterebbe tra gli innumerevoli fatti di cui dispongono la psicologia e la patologia. Questi fatti, correggendo e completando quello che l'esperienza interna avrebbe avuto di difettoso o d'insufficiente, correggerebbero a loro volta il metodo dell'osservazione interiore. Così, in un vai e vieni tra due centri di osservazione, l'uno interno, l'altro esterno, otterremmo una soluzione del problema sempre più approssimata -mai perfetta, come troppo spesso pretendono di essere le soluzioni del metafisico, ma sempre perfettibile, come quelle dello scienziato. D'altra parte è vero che il primo impulso è venuto dall'interno e che è alla visione interiore che noi chiediamo il principale chiarimento; ed è per questo che il problema resta quello che deve essere, un problema di filosofia.

Ma il metafisico non scende facilmente dalle altezze in cui gli piace stare. Platone lo invitava a volgersi verso il mondo delle Idee.^D E' lì che egli si stabilisce volentieri, frequentando puri concetti, li concilia bene o male tra loro, ed esercita, in questo distinto ambiente, una diplomazia sapiente. Esita a entrare in contatto con i fatti, quali che siano, a maggior ragione con dei fatti come le malattie mentali: ha paura di sporcarsi le mani. In breve la filosofia non ha voluto o non ha saputo dare alla scienza la teoria che questa si aspettava a

buon diritto da essa, cioè una teoria flessibile, perfettibile, modellata sull'insieme dei fatti conosciuti.

Allora, in maniera del tutto naturale, lo scienziato si è detto: "Visto che la filosofia non mi chiede, con fatti e ragioni alla mano, di limitare la supposta corrispondenza tra il materiale mentale e il cerebrale in questo o quell'altro modo, in questo o quell'altro punto determinati, provvisoriamente, allora farò come se vi fosse equivalenza o addirittura identità. Io, fisiologo, con i metodi di cui dispongo - osservazione e sperimentazione puramente esterne - non vedo nient'altro che il cervello e non faccio presa se non sul cervello; procederò dunque *come se* il pensiero fosse soltanto una funzione del cervello; procederò così con molta più audacia e avrò più possibilità di andare lontano. Quando non si conoscono i limiti dei propri diritti, per prima cosa li si suppone senza limiti; ci sarà sempre tempo per restringerli". Ecco ciò che lo scienziato si è detto; e si sarebbe limitato a questo se avesse potuto fare a meno della filosofia.

Ma non si può fare a meno della filosofia; ed era naturale che lo scienziato, aspettando che i filosofi gli fornissero la teoria malleabile, modellabile sulla duplice esperienza dell'interno e dell'esterno, di cui la scienza avrebbe bisogno, accettasse dalle mani della vecchia metafisica la dottrina, bell'e pronta tutta d'un pezzo, che meglio si accordava con la regola di metodo che essa considerava più conveniente seguire. Del resto non aveva scelta. La sola ipotesi precisa che la metafisica degli ultimi tre secoli ci abbia lasciato su questo punto, è proprio quella di un rigoroso parallelismo tra l'anima e il corpo, in cui l'anima esprime certi stati del corpo, oppure il corpo esprime l'anima, oppure l'anima e il corpo sono due traduzioni, in lingue diverse, di un originale che non sarebbe né l'una né l'altra: in tutti e tre i casi il cerebrale equivale esattamente al mentale. In che modo la filosofia del XVII secolo era giunta a questa ipotesi?^E Certamente non attraverso l'anatomia e la fisiologia del cervello, scienze che esistevano a malapena; e neanche attraverso lo studio della struttura, delle funzioni e delle lesioni dello spirito. No, questa ipotesi era stata dedotta, in modo del tutto naturale, dai principi generali di una metafisica che era stata concepita, almeno in gran parte, per dare corpo alle speranze della fisica moderna. Le scoperte

che seguirono il Rinascimento - soprattutto quelle di Keplero e di Galileo - avevano rivelato la possibilità di ridurre i problemi astronomici e fisici a dei problemi di meccanica. Da qui l'idea di rappresentarsi la totalità dell'Universo materiale, organico e inorganico, come un'immensa macchina, regolata da leggi matematiche. Pertanto, i corpi viventi in generale, il corpo dell'uomo in particolare, dovevano essere inclusi nella macchina come tanti ingranaggi in un meccanismo d'orologeria: nessuno di noi poteva fare nulla che non fosse determinato in anticipo, calcolabile matematicamente. L'anima umana diventava così incapace di creare; era necessario, ammettendo la sua esistenza, che i suoi stati successivi si limitassero a tradurre nel linguaggio del pensiero e del sentimento le stesse cose che il suo corpo esprimeva in estensione e in movimento. Descartes, è vero, non si era ancora spinto così lontano: con il senso che aveva della realtà, preferì, a costo di sacrificare il rigore della dottrina, lasciare un po' di spazio alla libera volontà. E se con Spinoza e Leibniz questa restrizione scomparve, spazzata via dalla logica del sistema, se questi due filosofi formularono in modo rigoroso l'ipotesi di un costante parallelismo tra gli stati del corpo e quelli dell'anima, almeno essi si astennero dal fare dell'anima un puro riflesso del corpo; allo stesso modo avrebbero potuto dire che il corpo era un riflesso dell'anima. Ma avevano preparato la strada a un cartesianesimo ridotto, limitato, secondo il quale la vita mentale non sarebbe altro che un aspetto della vita cerebrale, e la presunta "anima" si ridurrebbe all'insieme di certi fenomeni cerebrali a cui la coscienza si aggiungerebbe come un bagliore fosforescente. In realtà, possiamo seguire le tracce di questa progressiva semplificazione della metafisica cartesiana attraverso tutto il XVIII secolo. Mano a mano ch'essa si riduce, penetra sempre più in una fisiologia che, in modo naturale, vi trova una filosofia molto adatta a conferirle quella fiducia in se stessa di cui ha bisogno. E' in tal modo che filosofi come La Mettrie, Helvétius, Charles Bonnet, Cabanis, i cui legami con il cartesianesimo sono ben noti, hanno fornito alla scienza del XIX secolo quello che poteva meglio utilizzare della metafisica del XVII. Si capisce dunque come gli scienziati che oggi filosofeggiano sulla relazione dello psichico con il fisico, aderiscano all'ipotesi del parallelismo: i metafisici non hanno

fornito loro nient'altro. Posso anche ammettere di preferire la dottrina parallelista a tutte quelle che potrebbero ottenere con lo stesso metodo di costruzione *a priori*: in questa filosofia trovano un incoraggiamento ad andare avanti. Ma se uno di essi afferma che si tratta di scienza, che è l'esperienza a rivelarci un parallelismo rigoroso e completo tra la vita cerebrale e la vita mentale, ah no!, noi lo fermeremo e gli risponderemo: senza dubbio voi scienziati potete sostenere questa tesi come la sostiene il metafisico, ma allora non è più lo scienziato a parlare in voi, bensì il metafisico. Voi ci restituite semplicemente quello che noi vi abbiamo prestato. La dottrina che ci offrite, la conosciamo: essa esce dalle nostre botteghe; siamo noi filosofi ad averla fabbricata; ed è una merce molto vecchia. Certamente non per questo ha meno valore, ma non è certo migliore per questo stesso motivo. Presentatela per quello che è, e non spacciate per un risultato della scienza, per una teoria modellata sui fatti e capace di rimodellarsi su di essi, una dottrina che ha potuto assumere, prima ancora del fiorire della nostra fisiologia e della nostra psicologia, la forma perfetta e definitiva da cui si riconosce una costruzione metafisica.

Tenteremo allora di formulare la relazione tra l'attività mentale e l'attività cerebrale, così come apparirebbe se si eliminasse ogni idea preconcepita, per tenere conto soltanto dei fatti conosciuti? Una formula di questo genere, necessariamente provvisoria, non potrà aspirare se non a una probabilità più o meno alta. Perlomeno la probabilità sarà suscettibile di crescere, e la formula di diventare sempre più precisa, man mano che estenderemo la conoscenza dei fatti. Dunque, vi dirò che un esame attento della vita dello spirito e del suo corrispettivo fisiologico mi porta a credere che il senso comune abbia ragione, e che nella coscienza di un uomo c'è infinitamente di più che nel relativo cervello. Questa è, in linea generale, la conclusione a cui giungo.² Chi potesse guardare all'interno di un cervello in piena attività, seguire il via vai degli atomi e interpretare tutto quello che fanno, saprebbe senza dubbio qualcosa di ciò che succede nello spirito, ma ne saprebbe ben poco. Ne conoscerebbe soltanto quello che è esprimibile in gesti, atteggiamenti e movimenti del corpo,

quanta azione in via di compimento, o solamente allo stato nascente, lo stato d'animo contiene: il resto gli sfuggirebbe. Si troverebbe, di fronte ai pensieri e ai sentimenti che si svolgono all'interno della coscienza, nella posizione dello spettatore che vede distintamente tutto quello che gli attori fanno sulla scena, ma che non sente una parola di quello che dicono. Senza dubbio, il via vai degli attori, i loro gesti e i loro atteggiamenti, hanno la loro ragione d'essere nel testo che essi interpretano; e se conosciamo il testo, possiamo prevedere più o meno il gesto. Ma il contrario non è vero, e la conoscenza dei gesti ci informerà ben poco sul testo, perché in una buona commedia vi è molto di più dei movimenti con i quali la si scandisce. Così, credo che se la nostra scienza del meccanismo cerebrale fosse perfetta, e perfetta anche la nostra psicologia, potremmo indovinare quello che avviene nel cervello in corrispondenza di uno stato d'animo determinato. Ma l'operazione inversa sarebbe impossibile, perché avremmo la scelta, per uno stesso stato del cervello, tra una quantità di stati d'animo differenti, ugualmente appropriati.³ Io non dico, notate bene, che uno stato d'animo *qualsiasi* possa corrispondere a uno stato cerebrale dato: se è data la cornice, non vi si può collocare un quadro qualsiasi; la cornice determina qualcosa del quadro eliminando in anticipo tutti quelli che non hanno la stessa forma e la stessa dimensione; ma, purché la forma e dimensione siano quelle, il quadro entrerà nella cornice. Così per il cervello e per la coscienza. Purché le azioni relativamente semplici - gesti, atteggiamenti, movimenti - in cui si scomporrebbe uno stato d'animo complesso siano proprio quelle che il cervello prepara, lo stato mentale si inserirà esattamente nello stato cerebrale: ma ci sono moltissimi quadri differenti che starebbero altrettanto bene in questa cornice; e, di conseguenza, il cervello non determina il pensiero; e il pensiero, perlomeno in gran parte, è indipendente dal cervello. Lo studio dei fatti permetterà di descrivere, con una precisione crescente, questo aspetto particolare della vita mentale che, secondo noi, è solo disegnata nell'attività cerebrale. Si tratta della facoltà di percepire e di sentire? Il nostro corpo, inserito nel mondo materiale, riceve stimoli cui deve rispondere con movimenti appropriati; il cervello e, del resto, il sistema cerebro-spinale in generale, preparano questi movimenti; ma la

percezione è tutt'altra cosa.⁴ Si tratta della facoltà di volere? Il corpo compie dei movimenti volontari grazie a certi meccanismi, già pronti nel sistema nervoso, che non aspettano che un segnale per scattare; il cervello è il punto da cui parte il segnale e anche lo scatto. La zona rolandica, in cui è stato localizzato il movimento volontario, è in realtà paragonabile al posto di manovra da cui l'addetto indirizza su questo o quell'altro binario il treno in arrivo; oppure a un commutatore da cui un dato stimolo esterno può essere messo in collegamento con un dispositivo motore preso a piacere. Ma, a fianco degli organi del movimento e dell'organo di scelta, vi è qualcos'altro, vi è la scelta stessa. Si tratta, infine, del pensiero? Quando pensiamo, è raro che non parliamo con noi stessi: abbozziamo o prepariamo, se non li compiamo effettivamente, i movimenti di articolazione con cui si esprimerebbe il nostro pensiero; e qualcosa di essi deve già disegnarsi nel cervello. Ma non si limita a questo, e lo crediamo, il meccanismo cerebrale del pensiero: dietro i movimenti interni di articolazione, che del resto non sono indispensabili, c'è qualcosa di più sottile, che è essenziale. Voglio parlare dei movimenti nascenti che indicano simbolicamente tutte le direzioni successive dello spirito. Osservate che il pensiero reale, concreto, vivente, è una cosa di cui finora gli psicologi ci hanno detto molto poco, perché esso offre difficilmente una presa all'osservazione interiore. Quello che normalmente si studia sotto questo nome, più che il pensiero stesso, è un'imitazione artificiale ottenuta componendo insieme immagini e idee. Ma con delle immagini, e persino con delle idee, non ricostruirete il pensiero, così come non farete un movimento con delle posizioni. L'idea è una sosta del pensiero, e nasce quando il pensiero, invece di proseguire il suo cammino, fa una pausa o ritorna su se stesso: allo stesso modo il calore si ingenera nel proiettile quando questo incontra un ostacolo. Ma come il calore non preesisteva nel proiettile, così l'idea non era parte integrante del pensiero. Provate, per esempio, mettendo fianco a fianco le idee di *calore*, di *produzione*, di *proiettile*, e intercalando le idee d'*interiorità* e di *riflessione* implicite nelle parole "nel" e "si", a ricostruire il pensiero che ho appena espresso con questa frase: "Il calore si produce nel proiettile". Vedrete che è impossibile,

che il pensiero era un movimento indivisibile, e che le idee corrispondenti a ciascuna parola sono soltanto le rappresentazioni che sorgerebbero nello spirito in ogni istante del movimento del pensiero se il pensiero si fermasse; ma esso non si ferma. Lasciate da parte le ricostruzioni artificiali del pensiero; considerate il pensiero stesso; più che degli stati vi troverete delle direzioni, e vedrete che esso è essenzialmente un cambiamento continuo e continuato di direzione interna, che tende, senza posa, a tradursi in cambiamenti di direzione esterna, cioè, in azioni e gesti capaci di disegnare nello spazio e di esprimere metaforica-mente, in qualche modo, l'andirivieni dello spirito. Molto spesso non ci accorgiamo di questi movimenti abbozzati, o anche soltanto preparati, perché non abbiamo alcun interesse a conoscerli. Ma non possiamo non notarli quando ci concentriamo sul nostro pensiero per coglierlo ben vivo e per farlo passare, ancora vivo, nell'anima altrui. Le parole, allora, avranno un bell'essere scelte come si deve, esse non diranno ciò che vogliamo far dire loro se il ritmo, la punteggiatura e tutta la coreografia del discorso non le aiutano a far sì che il lettore, guidato da una serie di movimenti nascenti, percorra una curva di pensiero e di sentimento analoga a quella che noi stessi percorriamo. L'arte di scrivere sta tutta qui. E' qualcosa di simile all'arte del musicista; ma non crediate che la musica di cui parliamo qui si indirizzi solamente all'orecchio, come ci si immagina di solito. Un orecchio straniero, per quanto possa essere abituato alla musica, non farà differenza tra la prosa francese, che noi troviamo musicale, e quella che non lo è, tra quello che è scritto in un francese perfetto e quello che lo è in modo solo approssimativo: prova evidente che si tratta tutt'altro che di armonia materiale dei suoni. In realtà, l'arte dello scrittore consiste soprattutto nel farci dimenticare che egli fa uso delle parole. L'armonia che cerca è una certa corrispondenza tra l'andirivieni del suo spirito e quello del suo discorso, corrispondenza talmente perfetta che le ondulazioni del suo pensiero, portate dalla frase, vengono comunicate al nostro pensiero, e che allora ciascuna parola, presa individualmente, non conta più: non c'è altro che il senso mobile che attraversa le parole, altro che due spiriti che sembrano vibrare direttamente, senza intermediario, all'unisono. Il ritmo della

parola non ha dunque nessun altro scopo se non quello di riprodurre il ritmo del pensiero; e quale può essere il ritmo del pensiero se non quello dei movimenti nascenti, appena coscienti, che l'accompagnano? Questi movimenti, grazie ai quali il pensiero si esteriorizza in azioni, devono essere già preparati e come preformati nel cervello. Senza dubbio, scorgeremmo questo accompagnamento motorio del pensiero, e non il pensiero stesso, se potessimo penetrare in un cervello che lavora.

In altri termini, il pensiero è orientato verso l'azione; e, quando non mette capo a un'azione reale, esso abbozza una o più azioni virtuali, soltanto possibili. Queste azioni reali o virtuali, che sono la proiezione indebolita e semplificata del pensiero nello spazio, e che ne indicano le articolazioni motorie, sono ciò che è disegnato nella sostanza cerebrale. La relazione del cervello con il pensiero è dunque complessa e sottile. Se mi chiedete di esprimerla con una formula semplice, necessariamente approssimativa, io direi che il cervello è un organo di pantomima, e soltanto di pantomima. Il suo ruolo è quello di mimare la vita dello spirito, di mimare anche le situazioni esterne a cui lo spirito deve adattarsi. L'attività cerebrale sta all'attività mentale come i movimenti della bacchetta del direttore d'orchestra stanno alla sinfonia. La sinfonia supera da tutti i lati i movimenti che la scandiscono; allo stesso modo, la vita dello spirito supera la vita cerebrale. Ma il cervello, proprio perché trae dalla vita dello spirito tutto ciò che in essa è materializzabile e trasformabile in movimento, proprio perché esso costituisce in tale maniera il punto d'inserimento dello spirito nella materia, assicura in ogni istante l'adattamento dello spirito alle circostanze, mantiene senza posa lo spirito in contatto con la realtà. Dunque, non è, per l'esattezza, organo di pensiero, né di sentimento, né di coscienza; ma fa sì che coscienza, sentimento e pensiero restino tesi sulla vita reale e, di conseguenza, capaci di azione efficace. Diciamo, se volete, che il cervello è l'organo dell'*attenzione alla vita*.

E' per questo che basterà una leggera modificazione della sostanza cerebrale perché lo spirito intero ne sembri colpito. Parlavamo dell'effetto di certe sostanze tossiche sulla coscienza e, più in generale, dell'influenza della malattia cerebrale sulla

vita mentale. In tal caso, è forse lo spirito stesso a essere disturbato o non lo sarebbe piuttosto il meccanismo dell'inserimento dello spirito nelle cose? Quando un folle sragiona, il suo ragionamento può essere conforme alla logica più rigorosa: sentendo parlare qualcuno affetto da mania di persecuzione, voi direste che egli pecca per eccesso di logica. Il suo torto non è di ragionare male, ma di ragionare di lato alla realtà, fuori della realtà, come un uomo che sogna. Supponiamo, dato che questo appare verosimile, che la malattia sia causata da un'intossicazione della sostanza cerebrale. Non bisogna credere che il veleno sia andato alla ricerca del ragionamento in queste o quelle altre cellule del cervello, né, di conseguenza, che in questi o quegli altri punti del cervello ci siano dei movimenti di atomi che corrispondono al ragionamento.

No, è probabile che sia l'intero cervello a essere colpito, così come è l'intera corda tesa a distendersi, e non questa o quell'altra delle sue parti, quando il nodo è stato fatto male. Ma, com'è sufficiente un allentamento molto leggero dell'ormeggio per far sì che la barca si metta a ballare sull'onda, così una modificazione anche leggera dell'intera sostanza cerebrale potrà fare sì che lo spirito, perdendo contatto con l'insieme delle cose materiali su cui di solito si sostiene, senta la realtà mancargli sotto i piedi, vacilli, e sia preso da vertigini. In molti casi, in effetti, la follia inizia proprio con un sentimento paragonabile alla sensazione di vertigine. Il malato è disorientato. Vi dirà che gli oggetti materiali per lui non hanno più la solidità, il rilievo, la realtà di prima. In realtà, il solo risultato diretto del disturbo cerebrale consiste in un rilassamento della tensione, o piuttosto dell'attenzione con cui lo spirito si fissava sulla parte del mondo materiale con cui aveva a che fare -essendo il cervello l'insieme dei dispositivi che permettono allo spirito di rispondere all'azione delle cose con delle reazioni motorie, compiute o soltanto nascenti, la cui precisione assicura il perfetto inserimento dello spirito nella realtà.

Tale è dunque, a grandi linee, la relazione dello spirito con il corpo. Mi è impossibile, in questa sede, enumerare i fatti e le ragioni su cui si fonda questa concezione. Eppure non posso chiedervi di credermi sulla parola. Come fare? Vi sarebbe un

mezzo, sembra, di farla finita rapidamente con la teoria che combatto: consisterebbe nel dimostrare che l'ipotesi di un'equivalenza tra il cerebrale e il mentale è in se stessa contraddittoria se la si prende rigorosamente, poiché essa ci chiede di adottare nello stesso tempo due punti di vista opposti, e d'impiegare simultaneamente due sistemi di notazione che si escludono. Ho tentato altrove questa dimostrazione; ma, sebbene sia semplice, essa esige alcune considerazioni preliminari sul realismo e l'idealismo, la cui esposizione ci porterebbe troppo lontano.⁵ Del resto riconosco che si può fare in modo di dare alla teoria dell'equivalenza una parvenza d'intelligibilità non appena si smette di spingerla verso il materialismo. D'altra parte, se il puro ragionamento basta a dimostrarci che questa teoria è da rifiutare, esso non ci dice, non può dirci, quello che bisogna mettere al suo posto. Di modo che, in definitiva, è all'esperienza che dobbiamo indirizzarci, così come avevamo anticipato. Ma come passare in rivista gli stati normali e patologici di cui si dovrebbe tener conto? Esaminarli tutti è impossibile. Approfondirne alcuni sarebbe sempre troppo lungo. Non vedo che un modo per superare la difficoltà: consiste nel considerare tra tutti i fatti conosciuti quelli che sembrano più favorevoli alla tesi del parallelismo - i soli, a dire il vero, in cui la tesi sembri trovare un inizio di verifica -, i fatti di memoria. Se potessimo indicare in due parole, sia pure in modo imperfetto e grossolano, come un esame approfondito di questi fatti invaliderebbe la teoria che li invoca e convaliderebbe quella che noi proponiamo, sarebbe già qualcosa. Non avremmo, di certo, la dimostrazione completa; ma almeno sapremmo dove bisogna cercarla. È quello che faremo.

La sola funzione del pensiero a cui si sia potuto assegnare un posto nel cervello è in effetti la memoria - e, più precisamente, la memoria delle parole. All'inizio di questa conferenza, ricordavo come lo studio delle malattie del linguaggio abbia condotto a localizzare in determinate circonvoluzioni del cervello, certe forme della memoria verbale. A partire da Broca,^F il quale aveva dimostrato come l'oblio dei movimenti di articolazione della parola potesse risultare da una lesione della terza circonvoluzione frontale sinistra, si è edificata laboriosamente una teoria sempre più

complessa dell'afasia e delle sue condizioni cerebrali. Del resto avremmo molto da dire su questa teoria. Oggi, degli scienziati di competenza indiscussa la combattono, fondandosi su un'osservazione più attenta delle lesioni cerebrali che accompagnano le malattie del linguaggio. Io stesso, quasi vent'anni fa^G (se ricordo il fatto, non è certo per vantarmene, ma per dimostrare che l'osservazione interiore può prevalere su dei metodi che si credono più efficaci), avevo sostenuto che la dottrina, allora considerata come intoccabile, avesse bisogno perlomeno di un rimaneggiamento. Ma poco importa! C'è un punto su cui tutti sono d'accordo, ovvero che le malattie della memoria delle parole sono causate da lesioni del cervello, localizzabili più o meno precisamente. Vediamo, dunque, com'è interpretato questo risultato dalla dottrina che fa del pensiero una funzione del cervello e, più generalmente, da quelli che credono a un parallelismo o a un'equivalenza tra il lavoro del cervello e quello del pensiero.

Niente di più semplice della loro spiegazione. I ricordi sono presenti, accumulati nel cervello sotto forma di modificazioni impresse in un gruppo di elementi anatomici: se scompaiono dalla memoria, è perché gli elementi anatomici in cui risiedono sono alterati o distrutti. Poco fa parlavamo di negativi, di fonogrammi: questi sono i paragoni che si trovano in tutte le spiegazioni cerebrali della memoria. Le impressioni lasciate dagli oggetti esterni resterebbero nel cervello, come su un negativo o su un disco musicale. Ma, guardando più da vicino, vedremmo quanto questi paragoni siano ingannevoli. Se davvero il mio ricordo, per esempio visivo, di un oggetto fosse un'impressione lasciata da quest'oggetto sul mio cervello, allora non avrei mai il ricordo di un oggetto, ne avrei migliaia, ne avrei milioni. Anche l'oggetto più stabile e più semplice cambia infatti forma, dimensione, sfumatura, a seconda dal punto di osservazione: dunque, a meno che guardandolo non mi condanni a una fissità assoluta, a meno che il mio occhio non si immobilizzi nella sua orbita, innumerevoli immagini assolutamente non sovrapponibili si disegneranno, di volta in volta, sulla mia retina, e si trasmetteranno al mio cervello. Ma allora cosa si può dire dell'immagine visiva di una persona la cui fisionomia cambia, il cui corpo è mobile, i cui vestiti e ambiente circostante sono differenti ogni volta che la rivedo?

Eppure è innegabile che la mia coscienza mi presenta un'immagine unica, o quasi unica, un ricordo praticamente invariabile dell'oggetto o della persona: prova evidente che qui si tratta di tutt'altro che di una registrazione meccanica. Si può del resto dire lo stesso a proposito del ricordo auditivo. La stessa parola, articolata da persone differenti, o dalla stessa persona in momenti differenti, in frasi differenti, dà luogo a dei fonogrammi che non coincidono tra loro: in che modo il ricordo, relativamente invariabile e unico, del suono della parola, sarebbe paragonabile a un fonogramma? Già questa sola considerazione basterebbe a renderci sospetta la teoria che attribuisce le malattie della memoria delle parole a un'alterazione o a una distruzione dei ricordi stessi, registrati automaticamente dalla corteccia cerebrale.

Ma vediamo cosa succede in queste malattie. Laddove la lesione cerebrale è grave, e laddove la memoria delle parole è colpita profondamente, avviene che uno stimolo più o meno forte, per esempio un'emozione, riporti d'un tratto il ricordo che sembrava perduto per sempre. Questo sarebbe possibile se il ricordo fosse stato depositato nella materia cerebrale alterata o distrutta? Le cose stanno piuttosto come se il cervello servisse a *richiamare* il ricordo, e non a conservarlo. L'afasico diventa incapace di ritrovare la parola, quando ne ha bisogno; sembra girarci intorno, non possedere la forza necessaria per mettere il dito nel punto preciso in cui bisognerebbe toccare: infatti, nel campo psicologico, il segno esteriore della forza è sempre la precisione. Ma il ricordo sembra proprio essere là: talvolta l'afasico, avendo sostituito con delle perifrasi la parola che crede scomparsa, farà entrare in una di loro la parola stessa. Ciò che qui è debole è *l'adattamento alla situazione* che il meccanismo cerebrale deve assicurare. Più in particolare, a essere colpita è la facoltà di rendere il ricordo cosciente, di abbozzare in anticipo i movimenti con cui il ricordo, se fosse cosciente, si prolungherebbe in atto. Quando abbiamo dimenticato un nome proprio, come facciamo per ricordarlo? Proviamo con tutte le lettere dell'alfabeto, una dopo l'altra; per prima cosa le pronunciamo interiormente, poi, se questo non basta, le articoliamo ad alta voce. Ci poniamo, dunque, volta per volta, in tutte le diverse disposizioni motorie tra le quali bisognerà scegliere. Una volta trovato l'atteggiamento voluto,

il suono della parola cercata vi scivola dentro, come in una cornice predisposta a riceverlo. E' questa mimica, reale o virtuale, compiuta o abbozzata, che il meccanismo cerebrale deve assicurare. Ed è essa, senza dubbio, a essere colpita dalla malattia.

Riflettete adesso su quello che si osserva nell'afasia progressiva, vale a dire nel caso in cui l'oblio delle parole vada aggravandosi sempre di più. In generale, le parole spariscono allora seguendo un ordine determinato, come se la malattia conoscesse la grammatica: i nomi propri si eclissano per primi, poi i nomi comuni, in seguito gli aggettivi, infine i verbi. *Questo, sulle prime*, sembrerà dare ragione all'ipotesi di un'accumulazione dei ricordi nella sostanza cerebrale. I nomi propri, i nomi comuni, gli aggettivi, i verbi costituirebbero, per così dire, tanti strati sovrapposti, e la lesione colpirebbe questi strati, uno dopo l'altro. Sì, ma la malattia può dipendere dalle cause più diverse, assumere le forme più varie, avere inizio in un punto qualunque della regione cerebrale interessata e avanzare in qualsiasi direzione: l'ordine di scomparsa dei ricordi rimane lo stesso. Sarebbe questo possibile, se la malattia aggredisce i ricordi stessi? Dunque il fatto deve spiegarsi altrimenti. Ecco l'interpretazione molto semplice che voglio proporvi. Innanzitutto, se i nomi propri scompaiono prima dei nomi comuni, questi prima degli aggettivi, gli aggettivi prima dei verbi, è perché è più difficile ricordare un nome proprio che un nome comune, un nome comune che un aggettivo, un aggettivo che un verbo: la funzione di richiamo, a cui evidentemente il cervello concorre, dovrà dunque limitarsi a casi sempre più facili, via via che la lesione del cervello si aggraverà. Ma da cosa deriva la maggiore o minore difficoltà del richiamo? E perché, fra tutte le parole, i verbi sono quelle che evochiamo con minore difficoltà? Semplicemente perché i verbi esprimono delle azioni, e un'azione può essere mimata. Il verbo è mimabile direttamente, l'aggettivo lo è soltanto per il tramite del verbo che contiene; il sostantivo per il doppio tramite dell'aggettivo che esprime uno dei suoi attributi e del verbo implicito nell'aggettivo; il nome proprio per il triplice tramite del nome comune, dell'aggettivo e, di nuovo, del verbo. Dunque, man mano che andiamo dal verbo al nome proprio, ci allontaniamo

sempre di più dall'azione imitabile immediatamente, realizzabile con il corpo. Per simbolizzare in movimento l'idea espressa dalla parola che si cerca, diventa necessario un artificio sempre più complesso. E, dato che il compito di preparare questi movimenti spetta al cervello, dato che il suo funzionamento in questo punto è tanto più ridotto e semplificato, quanto più gravemente è lesa la regione interessata, non c'è nulla di strano se un'alterazione o una distruzione dei tessuti, che rende impossibile l'evocazione dei nomi propri o dei nomi comuni, lascia sussistere quella del verbo. Qui come altrove i fatti ci inducono a vedere nell'attività cerebrale un estratto mimato dell'attività mentale, e non un equivalente di questa attività.

Ma, se il ricordo non è stato immagazzinato nel cervello, allora dove si conserva? - A dire il vero, non sono sicuro se la domanda "dove?" abbia ancora un senso quando non si parla più di un corpo. I negativi si conservano in una scatola, i dischi musicali negli scaffali; ma perché i ricordi, che non sono cose visibili e tangibili, avrebbero bisogno di un contenitore, e come potrebbero averne? Accetterò tuttavia, se ci tenete, ma assumendola in un senso puramente metaforico, l'idea di un contenitore in cui sarebbero collocati i ricordi, e allora dirò semplicemente che essi sono nello spirito. Non faccio ipotesi, non evoco un'entità misteriosa, mi attengo all'osservazione, perché non c'è nulla di più immediatamente dato, nulla di più evidentemente reale della coscienza, e lo spirito umano è la coscienza stessa. Ora, coscienza significa innanzitutto memoria. In questo momento sto colloquiando con voi, pronuncio la parola "colloquio". E' chiaro che la mia coscienza si rappresenta questa parola tutta insieme: altrimenti, essa non vi vedrebbe una parola unica, non le attribuirebbe un senso. Eppure, quando articolo l'ultima sillaba della parola, le prime due sono state già articolate; esse sono il passato rispetto a questa, che quindi dovrebbe chiamarsi presente. Ma quest'ultima sillaba "quio", non l'ho pronunciata in questo istante. Il tempo, durante il quale l'ho emessa, per quanto breve esso sia, è scomponibile in parti, e queste parti sono il passato per l'ultima di esse, che sarebbe essa stessa il presente definitivo, se non fosse scomponibile a sua volta: di modo che, per quanto facciate, non potrete tracciare una demarcazione

tra il passato e il presente, né, di conseguenza, tra la memoria e la coscienza. A dire il vero, quando articolo la parola “colloquio” ho presente allo spirito non solo l’inizio, la parte centrale e la fine della parola, ma anche le parole precedenti, anche tutto quello che ho già pronunciato della frase; altrimenti, avrei perso il filo del mio discorso. Ora, se la punteggiatura del discorso fosse stata differente, la mia frase sarebbe potuta iniziare prima; essa, per esempio, avrebbe incluso la frase precedente, e il mio “presente” si sarebbe dilatato ancora di più nel passato. Spingiamo questo ragionamento fino in fondo: supponiamo che il mio discorso duri da anni, dal primo risveglio della coscienza, che prosegua in un’unica frase, e che la mia coscienza sia tanto distaccata dal futuro, tanto disinteressata all’azione, da impegnarsi esclusivamente ad abbracciare il senso della frase: allora non cercherò di spiegare la conservazione integrale di questa frase più di quanto cerchi di spiegare la sopravvivenza delle prime due sillabe della parola “colloquio”, quando pronuncio l’ultima. Ora, credo proprio che tutta la nostra vita interiore sia come un’unica frase avviata fin dal primo risveglio della coscienza, frase disseminata di virgole, ma in nessun luogo interrotta da punti. E credo, di conseguenza, che anche tutto il nostro passato sia presente, in modo subconscio - intendo dire presente a noi in maniera tale che la nostra coscienza, per averne la rivelazione, non ha bisogno di uscire da sé, né di aggiungersi nulla di estraneo. Per scorgere distintamente tutto quello che racchiude o, piuttosto, tutto quello che è, essa non deve far altro che evitare un ostacolo, sollevare un velo. Felice ostacolo, del resto! Velo infinitamente prezioso! Il cervello ci rende il servizio di mantenere la nostra attenzione fissa sulla vita; e la vita guarda in avanti, si volge indietro solo nella misura in cui il passato può aiutarla a illuminare e a preparare il futuro. Per lo spirito vivere significa essenzialmente concentrarsi sull’atto da compiere. Significa dunque inserirsi nelle cose tramite un meccanismo che trarrà dalla coscienza tutto quello che è utilizzabile per l’azione, oscurando la maggior parte del resto. Questo è il ruolo del cervello nell’operazione della memoria: esso non serve a conservare il passato, ma innanzitutto a mascherarlo, poi a lasciarne trasparire ciò che è utile praticamente. E tale è anche il ruolo

del cervello in generale rispetto allo spirito. Ricavando dallo spirito ciò che è esteriorizzabile in movimento, inserendo lo spirito in questa cornice motoria, esso lo porta, il più delle volte, a limitare la sua visione, ma anche a rendere la sua azione efficace. Ciò significa che lo spirito oltrepassa il cervello da ogni parte, e che l'attività cerebrale non corrisponde se non a una minima parte dell'attività mentale.

Ma ciò significa anche che la vita dello spirito non può essere un effetto della vita del corpo, che, al contrario, tutto procede come se il corpo fosse semplicemente utilizzato dallo spirito, e che, quindi, non abbiamo nessuna ragione d'ipotizzare che il corpo e lo spirito siano legati inseparabilmente l'uno all'altro. Non penserete di certo che cerchi di risolvere su due piedi, nel mezzo minuto che mi resta, il più grave dei problemi che l'umanità possa porsi. Ma non intendo eluderlo. Da dove veniamo? Che facciamo in questo mondo? Dove andiamo? Se davvero la filosofia non avesse nulla da rispondere a queste domande d'un interesse vitale, o se fosse incapace di chiarirle progressivamente come si chiarisce un problema di biologia o di storia, se non potesse volgere a loro vantaggio un'esperienza sempre più approfondita, una visione sempre più acuta della realtà, se dovesse indefinitamente limitarsi a mettere l'uno contro l'altro quelli che affermano e quelli che negano l'immortalità per delle ragioni tratte dall'essenza ipotetica dell'anima o del corpo, allora sarebbe quasi il caso di dire, dando un altro senso alle parole di Pascal,^H che tutta la filosofia non vale un'ora di fatica. Certo, l'immortalità stessa non può essere provata sperimentalmente: ogni esperienza comporta una durata limitata; e quando la religione parla d'immortalità, si richiama alla rivelazione. Ma sarebbe già qualcosa, sarebbe molto, poter stabilire, sul terreno dell'esperienza, la possibilità e persino la probabilità della sopravvivenza per un tempo x : si lascerebbe fuori dall'ambito della filosofia la questione se questo tempo sia o non sia illimitato. Ora, ridotto a queste proporzioni più modeste, il problema filosofico del destino dell'anima non mi appare più come del tutto insolubile. Ecco un cervello che lavora. Ecco una coscienza che sente, pensa e vuole. Se il lavoro del cervello corrispondesse alla totalità della coscienza,

se ci fosse equivalenza tra il cerebrale e il mentale, la coscienza potrebbe seguire il destino del cervello, e la morte essere la fine di tutto: perlomeno l'esperienza non affermerebbe il contrario, e il filosofo che sostiene la sopravvivenza sarebbe ridotto a fondare la sua tesi su qualche costruzione metafisica - cosa generalmente fragile. Ma se, come abbiamo tentato di mostrare, la vita mentale oltrepassa la vita cerebrale, se il cervello si limita a tradurre in movimenti una piccola parte di ciò che si svolge nella coscienza, allora la sopravvivenza diventa così verosimile che l'obbligo di fornire una prova ricadrà su chi nega, piuttosto che su chi afferma; poiché l'unica ragione per credere a un'estinzione della coscienza dopo la morte è che vediamo il corpo disgregarsi, e questa ragione non ha più valore se l'indipendenza della quasi totalità della coscienza rappresenta anch'essa, rispetto al corpo, un fatto che si constata. Trattando così il problema della sopravvivenza, facendolo scendere dalle altezze su cui l'ha posto la metafisica tradizionale, trasferendolo nel campo dell'esperienza, rinunciamo, senza dubbio, a ottenere subito la soluzione radicale. Ma che cosa volete? In filosofia bisogna scegliere tra il puro ragionamento che mira a un risultato definitivo, non perfettibile perché ritenuto perfetto, e un'osservazione paziente che non dà che dei risultati approssimativi, suscettibili di essere corretti e completati indefinitamente. Il primo metodo, avendo voluto fornirci subito la certezza, ci condanna a restare sempre nel semplice probabile, o piuttosto nel puro possibile, perché è raro che esso non possa servire a dimostrare indifferentemente due tesi opposte, ugualmente coerenti, ugualmente plausibili. Il secondo non mira, fin dall'inizio, a nient'altro che alla probabilità, ma poiché esso opera su un terreno in cui la probabilità può crescere all'infinito, ci porta poco a poco a uno stato che praticamente equivale alla certezza. Tra questi due modi di filosofare la mia scelta è fatta. Sarei felice se avessi potuto contribuire, almeno un poco, a orientare la vostra.

Note

1 Questa conferenza è apparsa, con altri studi di diversi autori, nel volume intitolato *Le matérialisme actuel*(Flammarion, Paris 1913) della Bibliothèque de Philosophie scientifique, pubblicata sotto la direzione di Gustave le Bon.

2 Per lo sviluppo di questo punto, si veda in *Materia e memoria* (tr. it. Laterza, Bari 2006), principalmente il capitolo II e III.

3 Inoltre questi stati non potrebbero essere rappresentati se non in maniera vaga e grossolana, poiché ogni stato d'animo determinato di una persona è, nel suo insieme, qualcosa d'imprevisibile e di nuovo.

4 Per questo punto si veda *Materia e memoria*, cit., il capitolo I.

5 La diamo alla fine del volume. Si veda l'ultimo saggio.

III

“FANTASMI DI VIVENTI” E “RICERCA PSICHICA”

Conferenza tenuta presso la sede della Society for Psychical Research di Londra, 28 maggio 1913

Lasciate innanzitutto che vi esprima la mia riconoscenza per l'onore che mi avete fatto chiamandomi alla presidenza della vostra Società.^A Purtroppo non ho fatto nulla per meritare tale onore. Conosco soltanto attraverso la lettura i fenomeni di cui si occupa la Società; non ho visto e osservato nulla di persona. Come avete potuto dunque farmi succedere agli uomini eminenti che di volta in volta si sono seduti a questo posto e che erano tutti dediti ai vostri stessi studi? Sospetto che si sia trattato di un effetto di “chiaroveggenza” o di “telepatia”, che abbiate sentito da lontano l'interesse che avevo per le vostre indagini, e che mi abbiate scorto, a quattrocento chilometri di distanza, mentre leggevo attentamente i vostri resoconti, e seguivo i vostri lavori con grande curiosità. Infatti mi è sempre parsa ammirevole l'ingegnosità, la penetrazione, la pazienza, la tenacia che avete prodigato nell'esplorazione della *terra incognita* dei fenomeni psichici. Ma più di questa ingegnosità e penetrazione, della vostra instancabile perseveranza, ammiro il coraggio di cui avete avuto bisogno, soprattutto nei primi anni, per lottare contro i pregiudizi di buona parte del pubblico e per sfidare la derisione che fa paura anche ai più valorosi. Per questo sono fiero, tanto fiero da non riuscire a esprimerlo, di essere stato eletto presidente della Society for Psychical Research. Ho letto da qualche parte la storia di un sottotenente al quale, a causa degli eventi della battaglia, della scomparsa dei suoi superiori, uccisi o feriti, venne fatto l'onore di comandare il reggimento.

Ci pensò e ne parlò durante tutta la vita e la sua intera esistenza rimase segnata dal ricordo di quelle poche ore. Io sono quel sottotenente, e mi rallegrerò sempre per l'occasione inaspettata che mi ha posto non per qualche ora, ma per qualche mese, a capo di un reggimento di valorosi.

Come spiegare i pregiudizi che sono stati nutriti a proposito delle scienze psichiche e che molti conservano ancora? Certamente sono soprattutto dei mezzi scienziati a condannare "in nome della Scienza" ricerche come le vostre: fanno parte della vostra Società fisici, chimici, fisiologi, medici, e sono ormai numerosi gli uomini di scienza che, pur non figurando tra voi, s'interessano ai vostri studi. Eppure succede ancora che veri scienziati, pronti ad accettare qualsiasi lavoro di laboratorio, sia pure di ambito molto limitato, scartino per partito preso quello che voi sostenete, e respingano in blocco quello che avete fatto. Da cosa dipende questo? Lungi da me l'idea di criticare la loro critica, per il piacere di farne a mia volta una. Ritengo che il tempo dedicato alla confutazione sia, in filosofia, generalmente del tempo perso. Che cosa resta di tutte le obiezioni sollevate da tanti pensatori gli uni contro gli altri? Niente, o poco. Ciò che conta è quello che resta, è quel tanto di verità positiva che si apporta: l'affermazione vera si sostituisce all'idea falsa grazie alla sua forza intrinseca e costituisce, senza che ci si sia presa la briga di confutare nessuno, la migliore delle confutazioni. Ma qui si tratta di ben altro che confutare o criticare. Vorrei dimostrare che, dietro le obiezioni degli uni e lo scherno degli altri, c'è, invisibile e presente, una certa metafisica inconsapevole di se stessa - inconsapevole e, di conseguenza, incoerente, e, di conseguenza, incapace di rimodellarsi senza posa sull'osservazione e l'esperienza, come deve fare una filosofia degna di questo nome; che, inoltre, questa metafisica è naturale, che essa dipende, in ogni caso, da una piega che lo spirito umano ha preso da molto tempo, e che così si spiegano la sua persistenza e la sua popolarità. Vorrei levare la maschera che la nasconde, mirare dritto a essa, e vedere ciò che vale. Ma, prima di farlo, e di giungere così al vostro oggetto, dirò qualcosa riguardo al vostro metodo - metodo che capisco come abbia sconcertato un certo numero di scienziati.

Non c'è nulla di più spiacevole per lo scienziato di

professione che vedere introdurre, in una scienza dello stesso ordine della sua, dei procedimenti di ricerca e di verifica da cui si è accuratamente astenuto. Egli teme il contagio. Legittimamente, è legato al suo metodo come l'operaio ai suoi strumenti. Lo ama di per se stesso, indipendentemente da quello che questo gli dà. Penso fosse proprio in questo che William James trovava la differenza tra lo scienziato dilettante e il professionista: il primo si interessa soprattutto al risultato ottenuto, il secondo ai procedimenti con i quali lo si ottiene. Ora, i fenomeni di cui voi vi occupate sono incontestabilmente dello stesso genere di quelli che costituiscono l'oggetto della scienza naturale, mentre il metodo che seguite, e che siete obbligati a seguire, spesso non ha rapporti con quello delle scienze della natura.

Dico che sono fatti *dello stesso genere*. Con questo intendo dire che sicuramente essi obbediscono a leggi, e che anch'essi sono suscettibili di ripetersi indefinitamente nel tempo e nello spazio. Non sono dei fatti come quelli che, per esempio, studia lo storico. La storia non può ricominciare, la battaglia di Austerlitz è stata combattuta una volta e non sarà combattuta mai più. Le stesse condizioni storiche non possono certo riprodursi, e quindi lo stesso fatto storico non può ripresentarsi, e poiché una legge dice che a certe cause, sempre le stesse, corrisponderà necessariamente un certo effetto, anch'esso sempre lo stesso, la storia propriamente detta non riguarda leggi, ma fatti particolari e circostanze, non meno particolari, nelle quali essi si sono verificati. La sola questione qui è sapere se l'avvenimento ha avuto luogo in un determinato momento del tempo, in un determinato punto dello spazio, e in che modo si è prodotto. Al contrario, un'allucinazione veritiera - l'apparizione di un malato o di un moribondo a un parente o a un amico che vive molto lontano, magari agli antipodi - è un fatto che, se è reale, manifesta senza dubbio una legge analoga alle leggi fisiche, chimiche e biologiche. Per un istante suppongo che questo fenomeno sia dovuto all'azione di una delle due coscienze sull'altra, che delle coscienze possano così comunicare senza intermediario visibile e che esista, come voi la chiamate, la "telepatia". Se la telepatia è un fatto reale, è un fatto suscettibile di ripetersi indefinitamente. Vado ancora più lontano: se la telepatia è

reale, è possibile che operi in ogni momento in tutti noi, ma con troppa poca intensità per poter farsi notare, oppure in modo tale che, per il nostro bene, un meccanismo cerebrale blocchi l'effetto nel momento in cui sta per superare la soglia della nostra coscienza. Produciamo elettricità in ogni momento, l'atmosfera è costantemente elettrizzata, circoliamo in mezzo a correnti magnetiche; eppure milioni di uomini hanno vissuto per migliaia di anni senza sospettare l'esistenza dell'elettricità. Allo stesso modo, avremmo potuto passare a fianco della telepatia senza accorgerci di essa. Ma non ha importanza. In ogni caso, un punto è incontestabile, e cioè che se la telepatia è reale, è anche naturale, e che il giorno in cui verremmo a conoscenza delle condizioni di possibilità, non sarebbe necessario aspettare un "fantasma di vivente" per avere un effetto telepatico, più di quanto oggi non abbiamo bisogno di aspettare, come un tempo, il benvolere del cielo e lo spettacolo di un bel temporale per vedere la scintilla elettrica.

Ecco dunque un fenomeno che sembrerebbe, in ragione della sua natura, dover essere studiato allo stesso modo di un fatto fisico, chimico o biologico. Ora, voi non fate affatto così: dovete ricorrere a un metodo totalmente diverso, che si trova a metà strada tra quello dello storico e quello del giudice istruttore. L'allucinazione veritiera risale al passato? Allora studiate i documenti, li criticate, scrivete una pagina di storia. Il fatto è di ieri? Allora provvedete a una sorta d'indagine giudiziaria; prendete contatto con i testimoni, li mettete a confronto, vi informate su di loro. Da parte mia, quando ritorno con la memoria ai risultati dell'ammirevole ricerca che avete condotto instancabilmente durante più di trent'anni, quando penso alle precauzioni che avete preso per evitare gli errori, quando vedo come, nella maggior parte dei casi che avete preso in considerazione, il racconto dell'allucinazione era stato fatto a una o più persone, spesso anche annotato per iscritto, prima che l'allucinazione fosse stata riconosciuta veritiera, quando considero il numero enorme di fatti e soprattutto la somiglianza che c'è tra loro, la loro aria di famiglia, la concordanza di tante testimonianze indipendenti le une dalle altre, tutte analizzate, controllate e sottoposte a critica - sono indotto a credere alla telepatia nella stessa maniera in cui credo, per esempio, alla sconfitta

dell'invincibile Armata. Non si tratta della certezza matematica che mi è data dalla dimostrazione del teorema di Pitagora; non si tratta della certezza fisica che mi fornisce la verifica della legge di Galileo. Si tratta, perlomeno, dello stesso tipo di certezza che si ottiene in materia storica o giudiziaria.

Ma proprio questo è ciò che sconcerta un grande numero di persone. Senza rendersi bene conto di questa ragione della loro repulsa, trovano strano che si debba trattare storicamente o giudiziariamente dei fatti che, se sono reali, obbediscono sicuramente a delle leggi, e che dovrebbero allora, sembrerebbe, prestarsi ai metodi di osservazione e di sperimentazione in uso nelle scienze della natura. Fate in modo che il fatto si produca in un laboratorio, e lo si accetterà volentieri; fino a quel momento lo si considererà come sospetto. Dato che la "ricerca psichica" non può procedere come la fisica e la chimica, si conclude allora che essa non è scientifica; e, siccome il "fenomeno psichico" non ha ancora assunto la forma semplice e *astratta* che fa accedere un fatto al laboratorio, si sarà pronti a dichiararlo irreali. Credo che questo sia il ragionamento "inconscio" di certi scienziati.

Ritrovo lo stesso atteggiamento, lo stesso disprezzo del *concreto*, dietro le obiezioni che vengono sollevate contro questa o quel-l'altra vostra conclusione. Citerò soltanto un esempio. Qualche tempo fa, in una riunione mondana alla quale assistevo, la conversazione cadde sui fenomeni di cui vi occupate. Uno dei nostri grandi medici, il quale fu anche uno dei nostri grandi scienziati, era presente. Dopo aver ascoltato attentamente, prese la parola e si esprime più o meno in questi termini: "Tutto quello che dite mi interessa molto, ma vi chiedo di riflettere prima di trarre una conclusione. Conosco anch'io un fatto straordinario. Di questo fatto garantisco l'autenticità, perché mi è stato raccontato da una donna molto intelligente, la cui parola mi ispira la più assoluta fiducia. Il marito di questa donna era ufficiale. Fu ucciso nel corso di uno scontro. Ora, nello stesso momento in cui il marito moriva, la donna ebbe la visione della scena, visione precisa, conforme alla realtà in ogni dettaglio. Ne concluderete, forse, come ella stessa ne concludeva, che si era trattato di chiaroveggenza, telepatia ecc. Dimentichereste solamente una cosa: che è successo a molte donne di sognare che il loro marito fosse

morto o moribondo, mentre questi stava bene. Notiamo i casi in cui la visione coincide con la realtà, mentre non prendiamo in considerazione gli altri. Se li rilevassimo, vedremmo che la coincidenza è frutto del caso”.

La conversazione deviò verso non so più quale direzione; d'altra parte non era certo il caso d'intavolare una discussione filosofica; non erano né il luogo, né il momento adatto. Ma, alzandoci da tavola, una ragazza molto giovane, che aveva ascoltato con attenzione, venne a dirmi: “Mi sembra che il dottore ragionasse male poco fa. Non capisco dove sia il vizio del suo ragionamento, ma deve esserci un vizio”. E certo, c'era un vizio! La giovane fanciulla aveva ragione e il grande scienziato aveva torto. Questi chiudeva gli occhi sull'aspetto *concreto* del fenomeno. Ragionava così: “Quando un sogno, quando un'allucinazione ci avverte che un parente è morto oppure moribondo, è vero o è falso, o la persona muore o non muore. Di conseguenza, se la visione corrisponde alla realtà, per essere sicuri che non si tratti di un effetto del caso, bisognerebbe avere confrontato il numero dei ‘casi veri’ con quello dei ‘casi falsi’”. Egli non si accorgeva che la sua argomentazione si fondava su una sostituzione: aveva sostituito la descrizione della scena concreta e viva - l'ufficiale che muore in un momento determinato, in un luogo determinato, con questi o quegli altri soldati attorno a lui - con questa formula arida e astratta: “La signora era nel vero, e non nel falso”. Ah, se accettassimo la trasposizione nell'astratto, dovremmo in effetti confrontare *in abstracto* il numero dei casi veri con il numero dei casi falsi; e troveremmo forse che ve ne sono più di falsi che di veri. Il dottore avrebbe avuto ragione. Ma quest'astrazione consiste nel trascurare ciò che vi è d'essenziale, il *quadro* visto dalla signora, che riproduce tale e quale una scena molto complicata, lontana da lei. Potete immaginare che un pittore, che disegna sulla tela una scena di battaglia, facendo affidamento sulla propria fantasia, possa essere tanto fortunato da eseguire il ritratto di soldati reali, realmente impegnati, quel giorno, in una battaglia in cui hanno compiuto i gesti che il pittore attribuisce loro? Certo che no. La stima delle probabilità, a cui si fa appello, ci mostrerà che ciò è impossibile, perché una scena in cui delle persone precise assumono degli atteggiamenti precisi, è una

cosa unica nel suo genere, perché i lineamenti di un volto umano sono già unici nel loro genere, e di conseguenza ogni personaggio - a maggior ragione la scena che li unisce - è scomponibile in un'infinità di elementi per noi indipendenti gli uni dagli altri: avremmo bisogno così di un numero infinito di coincidenze perché il caso faccia della scena di fantasia la riproduzione di una scena reale.¹ Detto altrimenti, è matematicamente impossibile che un quadro generato dall'immaginazione di un pittore raffiguri un avvenimento della battaglia, esattamente nella maniera in cui esso ha avuto luogo. Ora, la donna che aveva la visione di una scena della battaglia si trovava nella situazione di questo pittore: la sua immaginazione dipingeva un quadro. Se il quadro era la riproduzione di una scena reale, bisognava necessariamente ch'ella vedesse questa scena oppure che fosse in rapporto con una coscienza che la vedeva. Non so che farmene del confronto del numero dei "casi veri" con quello dei "casi falsi": la statistica non ha nulla a che fare con tutto ciò; un unico caso che mi si presenta mi basta, visto che lo prendo con tutto quello che contiene. E' per questo che, se ci fosse stato un momento adatto per discutere con il dottore, gli avrei detto: "Non so se il racconto che vi è stato fatto fosse affidabile; ignoro se la donna abbia avuto la visione esatta della scena che si svolgeva lontano da lei; ma se questo mi fosse dimostrato, se solamente potessi essere sicuro che la fisionomia di un soldato a lei sconosciuto, presente alla scena, le fosse apparsa esattamente com'era nella realtà - bene, anche se fosse provato che ci sono già state migliaia di visioni false, e anche se non ci fosse mai stata nessun'altra allucinazione veritiera a parte questa, considererei come appurata rigorosamente e definitivamente la realtà della telepatia, o, più in generale, la possibilità di percepire degli oggetti e degli avvenimenti che i nostri sensi, con tutti gli strumenti che ne estendono la portata, sono incapaci di cogliere".

Ma, per quel che riguarda questo punto, ciò può bastare. Vengo alla causa più profonda che ha fino a oggi ritardato la "ricerca psichica", dirigendo in un'altra direzione l'attività degli scienziati.

Talvolta ci si stupisce che la scienza moderna si sia distolta dai fatti che vi interessano, mentre dovrebbe, essendo

sperimentale, accogliere tutto ciò che è materia di osservazione e di esperienza. Ma bisogna intendersi sul carattere della scienza moderna. Che essa abbia creato il metodo sperimentale, questo è certo; ma ciò non vuol dire che abbia allargato in tutte le direzioni il campo di esperienze in cui si operava prima di essa. Al contrario lo ha ristretto in molti punti, ed è proprio questo che costituisce la sua forza. Gli antichi avevano osservato molto, e anche sperimentato molto. Ma osservavano a caso, in tutte le direzioni. In cosa era consistita la creazione del “metodo sperimentale”? Nel prendere dei procedimenti di osservazione-sperimentazione che venivano già impiegati, e, invece di rivolgerli in tutte le direzioni possibili, farli convergere su un solo punto, *la misura* - la misura di questa o quell'altra grandezza variabile che si supponeva fosse funzione di queste o di quelle altre grandezze variabili, tutte da misurare. La “legge”, nel senso moderno del termine, è proprio l'espressione di una relazione costante tra grandezze che variano. La scienza moderna è dunque figlia della matematica; è nata il giorno in cui l'algebra ha acquisito la forza sufficiente per abbracciare la realtà e catturarla nella rete dei suoi calcoli. Per prime apparvero l'astronomia e la meccanica, sotto la forma matematica che i moderni hanno dato loro. In seguito si sviluppò la fisica - una fisica che era anch'essa matematica. La fisica diede luogo alla chimica, anch'essa fondata su misure, su confronti di pesi e di volumi. Dopo la chimica venne la biologia, la quale indubbiamente non ha ancora la forma matematica e non è neanche prossima ad averla, ma che nondimeno vorrebbe ricondurre, grazie alla fisiologia, le leggi della vita a quelle della chimica e della fisica, cioè, indirettamente, della meccanica. Di modo tale che, in definitiva, la nostra scienza tende sempre alla matematica come a un ideale: mira essenzialmente a misurare; e, laddove il calcolo non è ancora applicabile, quando essa deve limitarsi a descrivere l'oggetto o ad analizzarlo, fa in modo di considerarne solo gli aspetti che in seguito potranno diventare accessibili alla misura.

Ora, uno dei caratteri essenziali dello spirito è quello di non essere suscettibile di misurazione. Il primo impulso della scienza moderna doveva dunque essere quello di cercare di capire se fosse possibile sostituire ai fenomeni dello spirito dei

fenomeni che ne fossero gli equivalenti e che fossero misurabili. Di fatto notiamo che la coscienza intrattiene dei rapporti con il cervello. Ci si è impadroniti del cervello, ci si è concentrati sul fatto cerebrale - di cui non si conosce certo la natura, ma di cui si sa che alla fine deve potersi ridurre in movimenti di molecole e di atomi, vale a dire in fatti d'ordine meccanico - ed è stato convenuto di procedere come se il cerebrale fosse l'equivalente del mentale. Del resto tutta la nostra scienza dello spirito, tutta la nostra metafisica, dal XVII secolo fino ai nostri giorni, sostengono quest'equivalenza. Si parla indifferentemente del pensiero e del cervello, sia che si faccia del mentale un "epifenomeno" del cerebrale, come vuole il materialismo, sia che il mentale e il cerebrale vengano messi sullo stesso piano, considerati come due traduzioni, in lingue differenti, dello stesso originale. In breve, l'ipotesi d'un *parallelismo* rigoroso tra il cerebrale e il mentale sembra eminentemente scientifica. La filosofia e la scienza tendono istintivamente a escludere quello che contraddirebbe od ostacolerebbe quest'ipotesi. A prima vista questo sembra essere il caso dei fatti che interessano la "ricerca psichica" o, perlomeno, di molti di essi.

Ebbene, è giunto il momento di guardare in faccia quest'ipotesi e di chiedersi quanto valga. Non insisterò sulle difficoltà teoriche ch'essa solleva. Ho mostrato altrove^B che si contraddice da sola non appena la si prende alla lettera. Aggiungo che la natura non dev'essersi concessa il lusso di ripetere con il linguaggio della coscienza quello che la corteccia cerebrale ha già espresso in termini di movimento atomico o molecolare. Ogni organo superfluo si atrofizza, ogni funzione inutile scompare. Una coscienza che non fosse nient'altro che un *duplicatum* e che non fosse agente, sarebbe scomparsa già da molto tempo dall'Universo, supponendo che fosse apparsa: non vediamo che le nostre azioni diventano incoscienti nella misura in cui l'abitudine le rende meccaniche? Ma non voglio insistere su queste considerazioni teoriche. Ciò che sostengo è che i fatti, considerati senza pregiudizi, non confermano né suggeriscono l'ipotesi del parallelismo.

Soltanto per una facoltà intellettuale, infatti, ci si è creduti autorizzati dall'esperienza a parlare di localizzazione precisa

nel cervello: alludo alla memoria e, più in particolare, alla memoria delle parole. Non abbiamo la minima ragione di supporre che il giudizio, il ragionamento, e qualsiasi altro atto del pensiero, siano legati a movimenti intracerebrali, di cui essi disegnerebbero la traccia. Al contrario, le malattie della memoria delle parole -o, come si suol dire, le afasie - corrispondono alla lesione di determinate circonvoluzioni cerebrali: di modo che è stato possibile considerare la memoria come una semplice funzione del cervello e credere che i ricordi visivi, uditivi, motori delle parole, fossero depositati all'interno della corteccia - come dei negativi che conservino delle impressioni luminose, o dei dischi musicali che registrino delle vibrazioni sonore. Esaminate da vicino i fatti che, si dice, testimoniano l'esatta corrispondenza e *aderenza* della vita mentale alla vita cerebrale (lascio da parte, ciò va da sé, le sensazioni e i movimenti, perché il cervello è certamente un organo senso-motorio): vedrete ch'essi si riducono ai fenomeni della memoria, e che la localizzazione delle afasie, e soltanto essa, sembra portare alla dottrina parallelista un inizio di prova sperimentale.

Ora, uno studio più approfondito delle diverse afasie mostrerebbe proprio l'impossibilità di assimilare i ricordi a dei negativi o a dei dischi musicali nel cervello. Secondo me il cervello non conserva le rappresentazioni o le immagini del passato; immagazzina soltanto delle abitudini motorie. Non ripeterò qui la critica a cui un tempo ho sottoposto l'attuale teoria delle afasie^C - critica che all'epoca sembrava paradossale, andando contro un dogma scientifico, ma che il progresso dell'anatomia patologica ha confermato (dovete conoscere i lavori del professor Pierre Marie e dei suoi allievi^D). Mi limiterò dunque a ricordare le mie conclusioni. Quello che mi sembra risultare dallo studio attento dei fatti, è che le lesioni cerebrali, proprie delle diverse afasie, non colpiscono i ricordi e che, di conseguenza, non ci sono, immagazzinati in questo o quel punto della corteccia cerebrale, dei ricordi che la malattia distruggerebbe. Queste lesioni rendono in realtà impossibile o difficile l'*evocazione* dei ricordi; esse interessano il meccanismo del richiamo e soltanto questo meccanismo. Più precisamente, il ruolo del cervello è di fare in modo che lo spirito, quando ha bisogno di un ricordo, possa

ottenere dal corpo la postura o il movimento nascente che offre al ricordo cercato una cornice appropriata. Se la cornice è presente, il ricordo verrà, da sé, a inserirvisi. L'organo cerebrale prepara la cornice, non fornisce il ricordo. Ecco quello che ci insegnano le malattie della memoria delle parole, e quello che del resto ci si attenderebbe dall'analisi psicologica della memoria.

Se ora passiamo alle altre funzioni del pensiero, l'ipotesi che dapprima i fatti ci suggeriscono, non è quella di un rigoroso parallelismo tra la vita mentale e la vita cerebrale. Nell'attività del pensiero in generale, come nel lavoro della memoria, il cervello sembra unicamente incaricato d'imprimere al corpo i movimenti e gli atteggiamenti che *simulano* quello che lo spirito *pensa* o quello che le circostanze lo invitano a pensare. E' quanto ho espresso altrove,^E dicendo che il cervello è "un organo di pantomima". Aggiungevo: "Chi potesse guardare all'interno di un cervello in piena attività, seguire il via vai degli atomi e interpretare tutto quello che fanno, saprebbe senza dubbio qualcosa di ciò che succede nello spirito, ma ne saprebbe ben poco. Ne conoscerebbe soltanto quello che è esprimibile in gesti, atteggiamenti e movimenti del corpo, quanta azione in via di compimento, o solamente allo stato nascente, lo stato d'animo contiene: il resto gli sfuggirebbe. Si troverebbe, di fronte ai pensieri e ai sentimenti che si svolgono all'interno della coscienza, nella posizione dello spettatore che vede distintamente tutto quello che gli attori fanno sulla scena, ma che non sente una parola di quello che dicono". Oppure, egli sarebbe ancora come la persona che percepisse di una sinfonia solamente i movimenti della bacchetta del direttore d'orchestra. Infatti i fenomeni cerebrali stanno alla vita mentale come i gesti del direttore d'orchestra stanno alla sinfonia: ne disegnano le articolazioni motorie, e non fanno nient'altro. Non si troverebbe dunque nessuna operazione superiore dello spirito all'interno della corteccia cerebrale. Il cervello, al di fuori delle sue funzioni sensorie, ha soltanto il ruolo di mimare, nel senso più ampio del termine, la vita mentale.

Del resto riconosco che questa mimica sia di primaria importanza. E' grazie a essa che ci inseriamo nella realtà, che vi ci adattiamo, che rispondiamo alle sollecitazioni delle

circostanze con delle azioni appropriate. Se la coscienza non è una funzione del cervello, se non altro il cervello mantiene la coscienza fissa sul mondo in cui viviamo: è l'organo dell'attenzione alla vita. Anche una leggera modificazione cerebrale, per esempio un'intossicazione passeggera dovuta all'alcol e all'oppio - e ancor più una di quelle intossicazioni durature, con le quali senza dubbio si spiega più di frequente l'alienazione - possono comportare una completa alterazione della vita mentale. Lo spirito non è colpito direttamente. Non bisogna credere, come spesso si fa, che il veleno sia andato a cercare nella corteccia cerebrale un certo meccanismo che sarebbe l'aspetto materiale di un certo ragionamento, che abbia disturbato questo meccanismo e che per questo il malato sragiona. La lesione ha invece come effetto quello di disturbare l'ingranaggio, e di fare in modo che il pensiero non aderisca più alle cose in modo esatto. Un folle, colpito da un delirio di persecuzione, potrà ancora ragionare logicamente; ma ragiona di lato alla realtà, al di fuori di essa, nella stessa maniera in cui noi ragioniamo in sogno. Dirigere il nostro pensiero verso l'azione, portarlo a preparare l'atto che le circostanze richiedono, ecco ciò per cui è fatto il nostro cervello. Ma così esso incanala, e quindi limita, la vita dello spirito. Ci impedisce di rivolgere gli occhi a destra e a sinistra, e inoltre, per la maggior parte del tempo, indietro: vuole che guardiamo dritto davanti a noi, nella direzione in cui dobbiamo camminare. Non lo vediamo già nell'operazione della memoria? Molti fatti paiono indicare che il passato si conserva fin nei minimi particolari e che non c'è un vero e proprio oblio. Avete sentito parlare di annegati e impiccati che raccontano, una volta richiamati in vita, come hanno avuto, per un istante, la visione panoramica di tutto il loro passato? Potrei portarvi altri esempi, poiché il fenomeno non è, come si è preteso, un sintomo dell'asfissia. Esso si verificherà anche in un alpinista che scivola in fondo a un precipizio, in un soldato al quale il nemico sta per sparare e che si sente perduto. Tutto il nostro passato è sempre con noi, e per vederlo non dovremmo far altro che voltarci; tuttavia, non possiamo né dobbiamo voltarci. Non dobbiamo farlo perché siamo destinati a vivere, ad agire, e la vita e l'azione guardano in avanti. Non possiamo farlo, perché il meccanismo cerebrale ha, per l'appunto, la

funzione di nasconderci il passato, di lasciarne trasparire, in ogni momento, solo quello che può far luce sulla situazione presente e favorire la nostra azione: proprio oscurando tutti i ricordi eccetto uno - eccetto quello che ci interessa e che il nostro corpo abbozza già con la sua mimica - esso richiama questo ricordo utile. Ora, se l'attenzione alla vita si indebolisce per un istante - non parlo qui dell'attenzione volontaria, la quale è momentanea e individuale, ma di un'attenzione costante, comune a tutti, imposta dalla natura, e che si potrebbe chiamare "l'attenzione della specie" - allora lo spirito, il cui sguardo era mantenuto a forza in avanti, si distende e attraverso questo movimento si volge indietro; e vi ritrova tutta la sua storia. La visione panoramica del passato, dunque, è causata da un brusco *disinteresse nei confronti della vita* nato dall'improvvisa presa di coscienza che in un istante si sarà morti. E il cervello, in quanto organo della memoria, fin qui si era occupato proprio di fissare l'attenzione sulla vita, di restringere il campo della coscienza per dei fini utilitaristici.

Ma ciò che sto dicendo riguardo alla memoria sarebbe altrettanto vero riguardo alla percezione. Non posso, in questa sede, entrare nei dettagli di una dimostrazione che ho già tentato: mi basti ricordare che tutto diventa oscuro e persino incomprensibile se i centri cerebrali sono considerati come degli organi capaci di trasformare in stati coscienti delle vibrazioni materiali, e che, al contrario, tutto diventa chiaro se quei centri (e i dispositivi sensoriali a cui sono legati) sono considerati soltanto come degli strumenti di selezione incaricati di scegliere, nell'immenso campo delle nostre percezioni virtuali, quelle che dovranno attualizzarsi. Leibniz diceva che ogni monade, e di conseguenza, *a fortiori*, ognuna di quelle monadi che chiamava spiriti, porta in sé la rappresentazione cosciente o incosciente della totalità del reale. Io non mi spingerei così lontano: ritengo tuttavia che noi percepiamo virtualmente molte più cose di quante ne percepiamo attualmente e che qui il ruolo del nostro corpo è sempre quello di escludere dalla coscienza tutto ciò che non avrebbe nessun interesse pratico, tutto quello che non si presterebbe alla nostra azione. Dunque, gli organi dei sensi, i nervi sensitivi, i centri cerebrali incanalano le influenze dell'esterno, e segnano così le direzioni in cui la nostra

influenza potrà esercitarsi. Ma, così facendo, limitano la nostra visione del presente, così come i meccanismi cerebrali della memoria restringono la nostra visione del passato. Ora, se alcuni ricordi mutili, o ricordi “di sogno”, riuscissero a insinuarsi all’interno della coscienza, approfittando di un momento di disattenzione alla vita, non potrebbe esserci allora, intorno alla nostra percezione normale, una frangia di percezioni il più delle volte incoscienti, ma molto vicine a entrare nella coscienza, e che vi si introducono, effettivamente, in certi casi eccezionali o in certi soggetti predisposti? Se percezioni di questo genere esistono, esse non rientrano soltanto nel campo della psicologia classica: è su di esse che dovrebbe esercitarsi la “ricerca psichica”.

Non dimentichiamo d'altronde che è lo spazio a creare le divisioni nette. I nostri corpi sono esterni gli uni agli altri nello spazio; e le nostre coscienze, in quanto sono legate a questi corpi, sono separate da intervalli. Ma se esse aderiscono al corpo solo con una parte, è possibile ipotizzare, per il resto, uno sconfinamento reciproco. In ogni istante potrebbero compiersi tra le diverse coscienze degli scambi paragonabili ai fenomeni di endosmosi. Se questa intercomunicazione esiste, la natura avrà preso le sue precauzioni per renderla inoffensiva, ed è verosimile che certi meccanismi siano specificamente incaricati di ricacciare nell'inconscio le immagini così introdotte, poiché esse sarebbero di grande intralcio nella vita di tutti i giorni. Tuttavia tale o tal'altra di esse potrebbe ancora passare di contrabbando, soprattutto quando i meccanismi inibitori funzionano male; e proprio su di esse si eserciterebbe la “ricerca psichica”. In questo modo si produrrebbero le allucinazioni veritiere, in questo modo sorgerebbero i “fantasmi di viventi”.

Più ci abitueremo a quest'idea di una coscienza che oltrepassa l'organismo, più troveremo naturale che l'anima sopravviva al corpo. Certo, se il mentale fosse rigorosamente calcato sul cerebrale, se nella coscienza di un uomo non ci fosse niente di più di ciò che è iscritto nel suo cervello, potremmo ammettere che la coscienza segua il destino del corpo e muoia con esso. Ma se i fatti, studiati indipendentemente da ogni sistema, ci conducono al contrario a considerare la vita mentale come qualcosa di molto più vasto

della vita cerebrale, la sopravvivenza diventa tanto probabile che sarà colui che la nega, piuttosto che colui che l'afferma a essere obbligato a fornire una dimostrazione; infatti, come dicevo altrove, "l'unica ragione per credere a un'estinzione della coscienza dopo la morte, è che vediamo il corpo disgregarsi, e questa ragione non ha più valore se l'indipendenza della quasi totalità della coscienza rappresenta anch'essa, rispetto al corpo, un fatto che si constata".

Queste sono, riassunte in breve, le conclusioni a cui sono portato, partendo da un esame imparziale dei fatti noti. Vale a dire che ritengo molto vasto, e addirittura indefinito, il campo aperto alla ricerca psichica. Questa nuova scienza recupera in fretta il tempo perduto. La matematica risale all'antichità greca; la fisica esiste già da tre o quattrocento anni; la chimica è apparsa nel XVIII secolo; la biologia è quasi altrettanto vecchia; ma la psicologia risale a ieri, e la "ricerca psichica" è ancora più recente. Bisogna rammaricarsi per questo ritardo? A volte mi sono chiesto cosa sarebbe successo se la scienza moderna, invece di partire dalla matematica per dirigersi verso la meccanica, l'astronomia, la fisica e la chimica, invece di far convergere tutti i suoi sforzi sullo studio della materia, avesse cominciato dall'esame dello spirito - se Keplero, Galileo, Newton, per esempio, fossero stati psicologi. Certamente avremmo avuto una psicologia di cui oggi non possiamo farci nessun'idea - non più di quanto sarebbe stato possibile immaginare, prima di Galileo, come sarebbe stata la nostra fisica. Probabilmente questa psicologia sarebbe stata alla nostra psicologia attuale come la fisica odierna sta a quella di Aristotele. Estranea a ogni idea meccanicistica, la scienza avrebbe preso allora in considerazione attenta fenomeni come quelli che voi studiate, invece di scartarli *a priori*: forse la "ricerca psichica" avrebbe figurato tra le sue maggiori preoccupazioni. Una volta scoperte le leggi più generali dell'attività spirituale (come lo furono, in effetti, i principi fondamentali della meccanica), si sarebbe passati dal puro spirito alla vita: si sarebbe costituita la biologia, ma una biologia vitalista, molto differente dalla nostra, che avrebbe cercato, dietro le forme sensibili degli esseri viventi, la forza interna, invisibile, di cui esse sono le manifestazioni. Su questa forza non possiamo agire proprio perché la nostra scienza dello

spirito è ancora giovane; e gli scienziati non hanno torto quando rimproverano al vitalismo di essere una dottrina sterile: è sterile oggi, ma non lo sarà sempre; e non lo sarebbe stata se la scienza moderna avesse sin dall'inizio preso le cose dall'altro capo. Contemporaneamente a questa biologia vitalista sarebbe sorta una medicina che avrebbe rimediato *direttamente* alle insufficienze della forza vitale, che avrebbe mirato alla causa e non agli effetti, al centro invece che alla periferia: la terapia mediante la suggestione o, più in generale, mediante l'influenza dello spirito sullo spirito, avrebbe potuto prendere delle forme e delle proporzioni che non possiamo immaginare. Sarebbe stata fondata così, e così si sarebbe sviluppata la scienza dell'attività spirituale. Ma quando, seguendo dall'alto in basso le manifestazioni dello spirito, attraversando la vita e la materia vivente, essa sarebbe giunta di grado in grado alla materia inerte, la scienza si sarebbe fermata bruscamente, sorpresa e disorientata. Avrebbe cercato di applicare a questo nuovo *oggetto* i suoi metodi abituali, e non avrebbe avuto nessuna presa su di esso, non più di quanto i procedimenti di calcolo e di misura oggi abbiano presa sulle cose dello spirito. La materia, e non lo spirito, sarebbe stata il regno del mistero. Immaginiamo, allora, che in un paese sconosciuto - in America, per esempio, ma in un'America non ancora scoperta dall'Europa, e decisa a non entrare in relazione con noi - si fosse sviluppata una scienza identica alla nostra scienza attuale, con tutte le sue applicazioni meccaniche. Ogni tanto sarebbe potuto capitare a dei pescatori avventuratisi al largo delle coste dell'Irlanda o della Bretagna, di scorgere da lontano, all'orizzonte, una nave americana correre a tutta velocità controvento - ciò che chiamiamo battello a vapore. I pescatori sarebbero venuti a raccontarci quello che avevano visto. Avremmo creduto loro? Probabilmente no. Avremmo tanto più diffidato di essi, quanto più fossimo stati scienziati, assorbiti in una scienza che, in quanto puramente psicologica, sarebbe stata orientata in senso contrario a quello della fisica e della meccanica. E allora sarebbe stato necessario che si costituisse una società come la vostra - ma, questa volta, una Società di ricerca *fisica*, - che avrebbe fatto comparire i testimoni, controllato e criticato i loro racconti, stabilito l'autenticità di queste "apparizioni" di

battelli a vapore. Tuttavia, non disponendo per il momento se non di questo metodo storico o critico, essa non avrebbe potuto vincere lo scetticismo di coloro che le avrebbero intimato - dato che essa credeva all'esistenza di queste navi miracolose - di costruirne una e di farla funzionare.

Ecco quello che qualche volta mi diverto a sognare. Ma, quando faccio questo sogno, ben presto l'interrompo e mi dico: No! Non era né possibile né auspicabile che lo spirito umano seguisse un simile cammino. Non era possibile perché, all'alba dei tempi moderni, la scienza matematica esisteva già e bisognava necessariamente cominciare con il trarre da essa tutto ciò che poteva apportare alla conoscenza del mondo in cui viviamo: non si lascia la preda per quella che forse è solo un'ombra. Ma, anche supponendo che ciò fosse stato possibile, non era auspicabile per la scienza psicologica che lo spirito umano si applicasse innanzitutto a essa. Perché, senza dubbio, se la somma di lavoro, talento e genio, consacrata alle scienze della materia, fosse stata spesa per questo, la conoscenza dello spirito si sarebbe potuta spingere molto lontano; ma gli sarebbe sempre mancato qualcosa, d'importanza inestimabile e senza il quale tutto il resto avrebbe perso molto del suo valore: la precisione, l'interesse per le prove, l'abitudine di distinguere tra ciò che è solamente possibile o probabile, e ciò che è certo. Non crediate che queste siano delle qualità naturali dell'intelligenza. L'umanità ha fatto a meno di esse per molto tempo; e forse esse non sarebbero mai apparse al mondo se una volta, in un angolo della Grecia, non fosse esistito un piccolo popolo al quale il pressappoco non bastava, e che inventò la pre-cisione.^{2F} La dimostrazione matematica - questa creazione del genio greco - fu, in questo caso, l'effetto o la causa? Non lo so, ma è senza dubbio grazie alla matematica che il bisogno della prova si è diffuso da intelligenza a intelligenza, occupando tanto più spazio nello spirito umano quanto più grande era il numero dei fenomeni della materia che la scienza matematica abbracciava, grazie alla meccanica. L'abitudine d'introdurre, nello studio della realtà concreta, le stesse esigenze di precisione e di rigore che sono proprie al pensiero matematico, è dunque una disposizione che dobbiamo alle scienze della materia e che non avremmo avuto senza di esse. Ecco perché una scienza che si fosse applicata sin

dall'inizio alle cose dello spirito, per quanto lontano si fosse spinta, sarebbe rimasta incerta e vaga. Forse essa non avrebbe fatto nessuna distinzione tra ciò che è soltanto plausibile e ciò che deve essere accettato definitivamente. Ma oggi che, grazie al nostro approfondimento della materia, sappiamo fare questa *distinzione* e possediamo le qualità che essa *implica*, possiamo avventurarci senza timore nel campo appena esplorato delle realtà psicologiche. Procediamo con una prudente audacia, lasciamo da parte la cattiva metafisica che ostacola i nostri movimenti, e la scienza dello spirito potrà darci dei risultati che supereranno qualsiasi nostra speranza.

Note

1. Inoltre non teniamo conto della coincidenza *nel tempo*, cioè del fatto che le due scene, il cui contenuto è identico, hanno scelto lo stesso momento per apparire.

2. Riguardo a quest'invenzione della *precisione* da parte dei Greci, mi sono dilungato in svariate lezioni tenute al Collège de France, soprattutto nei miei corsi del 1902 e del 1903.

IV

IL SOGNO

Conferenza tenuta presso l'institut général psychologique, 26
marzo 1901

L'argomento che sono stato invitato a trattare davanti a voi dall'Institut psychologique è talmente complesso, solleva così tanti problemi, gli uni psicologici, gli altri fisiologici e persino metafisici, richiederebbe degli sviluppi così ampi - e abbiamo a disposizione così poco tempo - che vi chiedo il permesso di eliminare ogni preambolo, di evitare il superfluo e di andare subito al nocciolo della questione.

Ecco dunque un sogno. Vedo oggetti di ogni tipo sfilarmi davanti, ma nessuno di essi esiste realmente. Credo di andare e venire, vivere una serie di avventure, mentre sono tranquillamente steso sul mio letto. Mi sento parlare e sento che mi si risponde: eppure sono solo e non sto dicendo niente. Da dove viene l'illusione? Perché percepiamo persone e cose come se fossero realmente presenti?

Ma, innanzitutto, è proprio vero che non c'è nulla? Non è vero che una determinata *materia sensibile* si offre alla vista, all'udito, al tatto ecc., una materia sensibile, tanto nel sogno che durante la veglia?

Chiudiamo gli occhi e vediamo che cosa succede. Molti diranno che non succede nulla: ma non guardano con attenzione. In realtà si scorgono molte cose. Prima un fondo nero. Poi delle macchie di colori diversi, talvolta spenti, talvolta invece particolarmente luminosi. Queste macchie si dilatano e si contraggono, cambiano forma e sfumatura, si sovrappongono le une alle altre. Il cambiamento può essere lento e graduale. Talvolta, invece, avviene con estrema

rapidità. Da dove viene questa fantasmagoria?

I fisiologi e gli psicologi hanno parlato di “polvere luminosa”, di “spettri oculari”, di “fosfeni”; fanno risalire queste apparenze alle leggere modificazioni che si producono di continuo nella circolazione retinica, oppure alla pressione che la palpebra chiusa esercita sul globo oculare, eccitando meccanicamente il nervo ottico. Ma la spiegazione del fenomeno e il nome che gli si dà, non hanno molta importanza. Esso si riscontra in tutti e, senza dubbio, fornisce la stoffa dalla quale ricaviamo molti dei nostri sogni.

Già Alfred Maury^A e, più o meno nello stesso periodo, il marchese di Hervey di Saint Denis,^B avevano osservato che queste macchie colorate dalle forme mobili possono consolidarsi nel momento in cui ci si assopisce, disegnando così i contorni degli oggetti che comporranno il sogno. Ma non ci si poteva fidare molto di un'osservazione fatta da psicologi mezzo addormentati. Un filosofo americano, G.T. Ladd,^C professore alla Yale University, ha in seguito ideato un metodo più rigoroso, ma di difficile applicazione, perché richiede una specie di addestramento. Consiste nel tenere chiusi gli occhi quando ci si risveglia, e nel trattenere per qualche istante il sogno che sta per dileguarsi - dileguarsi dal campo visivo e, senza dubbio, ben presto anche dalla memoria. Allora vediamo gli oggetti del sogno dissolversi in fosfeni, e confondersi con le macchie colorate che l'occhio scorgeva realmente quando le palpebre erano chiuse. Leggevamo per esempio un giornale: questo è il sogno. Ci svegliamo, e del giornale e delle sue righe che sfumano non resta che una macchia bianca con delle vaghe linee nere: ecco la realtà. Ancora: il sogno ci portava in mare aperto; a perdita d'occhio si dispiegavano le onde grigie dell'oceano coronate da una schiuma bianca. Al risveglio tutto si perde in una grande macchia grigio pallido, cosparsa inoltre di punti brillanti. La macchia era là, e anche i punti luminosi. Durante il sonno, dunque, era offerta alla nostra percezione *una polvere visiva*, e questa polvere è servita alla fabbricazione del sogno.

Basta da sola? Per non parlare che del senso della vista, diciamo che accanto alle sensazioni visive, la cui fonte è interna, ce ne sono altre che hanno una causa esterna. Le palpebre possono anche restare chiuse, l'occhio continua a

distinguere la luce dall'ombra e riconosce, fino a un certo punto, la natura della luce. Ora, le sensazioni provocate da una luce reale sono all'origine di molti nostri sogni. Una candela accesa improvvisamente farà sorgere nel dormiente, se il sonno non è troppo profondo, una serie di visioni dominate dall'idea di un incendio. Tissié^D fornisce due esempi: "B... sogna che il teatro di Alessandria è in *fiamme*-, le fiamme illuminano tutto un quartiere. Tutto d'un tratto si trova trasportato in mezzo alla fontana di Place des Consuls; le *fiamme* serpeggiano lungo le catene che uniscono le grosse pietre poste intorno alla fontana. Poi si ritrova a Parigi, all'Esposizione che è in *fiamme*..., assiste a scene strazianti ecc. Si sveglia di soprassalto. I suoi occhi erano colpiti dal fascio di luce proiettato dalla lanterna cieca che la suora di turno, passando, dirigeva verso il suo letto. M... sogna di essersi arruolato nella marina, dove un tempo aveva prestato servizio. Va a Fort de France, a Toulon, a Lorient, in Crimea, a Costantinopoli. Vede *lampi*, percepisce il suono del tuono..., infine assiste a uno scontro nel quale vede il fuoco uscire dalle bocche dei cannoni. Si sveglia di soprassalto. Come B..., era stato svegliato dal fascio di luce proiettato dalla lanterna cieca della suora di turno". Tali sono i sogni che una luce viva e inattesa può provocare.

Sono piuttosto differenti quelli suggeriti da una luce dolce e continua, come quella della luna. Krauss^E racconta che una notte, svegliandosi, si accorse che tendeva ancora le braccia verso ciò che nel suo sogno era una ragazza giovane, e che non era in realtà nient'altro che la luna, i cui raggi lo illuminavano in pieno. Questo non è l'unico caso: sembra che i raggi della luna, accarezzando gli occhi del dormiente, abbiano la virtù d'evocare delle apparizioni virginali. Non è forse questo che esprime la favola di Endimione - il pastore eternamente addormentato, che la dea Selene (detta altrimenti, la Luna) ama di un amore profondo?

Anche l'orecchio ha le sue sensazioni interne - ronzio, tintinnio, fischio - che distinguiamo male durante la veglia, e che il sonno fa risaltare in maniera netta. D'altra parte, una volta addormentati, continuiamo a sentire dei rumori esterni. Lo scricchiolio di un mobile, il fuoco che scoppietta, la pioggia che batte contro la finestra, il vento che suona la sua scala

cromatica nel camino, sono altrettanti suoni che colpiscono l'orecchio e che il sogno trasforma in conversazione, grida, concerto ecc. Vicino alle orecchie di Alfred Maury, mentre dorme, delle forbici sono battute con delle pinzette: egli sogna immediatamente di sentire la campana a martello e di assistere agli avvenimenti del giugno 1848. Potrei fornire altri esempi. Ma, nella maggior parte dei sogni, i suoni sono ben lontani dall'avere la stessa importanza delle forme e dei colori. Le sensazioni visive predominano, e spesso succede persino che ci limitiamo a vedere, mentre crediamo anche di sentire. Secondo l'osservazione di Max Simon,^F ci accade di sostenere, in sogno, un'intera conversazione e di accorgerci di colpo che nessuno sta parlando, che nessuno ha parlato. Tra noi e il nostro interlocutore c'era uno scambio diretto di pensieri, una conversazione silenziosa. Fenomeno strano e, tuttavia, facile da spiegare. Per poter sentire in sogno dei suoni, dei rumori reali devono, in generale, poter essere percepiti. Il sogno *non* crea qualcosa dal nulla: se non gli procuriamo una materia sonora, stenta a fabbricare la sonorità.

D'altronde il tatto interviene tanto quanto l'udito. Un contatto, una pressione, giungono alla coscienza anche mentre si dorme. Impregnando con la sua influenza le immagini che occupano in quel momento il campo visivo, la sensazione tattile potrà modificarne la forma e il significato. Supponiamo che d'improvviso il corpo senta il contatto con la camicia; il dormiente ricorderà di essere poco vestito. Se proprio allora credeva di camminare per strada, si offrirà allo sguardo dei passanti in quelle condizioni. Questi, d'altra parte, non ne saranno colpiti, perché è raro che le eccentricità alle quali ci abbandoniamo in sogno sembrino colpire gli spettatori, per quanto noi stessi possiamo sentirci imbarazzati. Ho appena citato un sogno molto noto. Eccone un altro che molti di voi hanno senza dubbio già fatto. Consiste nel sentirsi volare, planare, attraversare lo spazio senza toccare terra. In generale, quando è stato fatto una volta, tende a ripetersi, e a ogni nuova esperienza ci diciamo: "Spesso ho sognato di volare, ma stavolta sono proprio sveglio. Ora, io so, e mostrerò agli altri, che ci si può liberare dalla legge di gravità". Se vi svegliate bruscamente, ecco ciò che penso voi realizzerete. Sentivate che i vostri piedi avevano perso il loro punto d'appoggio poiché

eravate effettivamente sdraiati. D'altra parte, credendo di non dormire, non eravate coscienti di essere coricati. Vi dicevate, dunque, che non toccavate più terra, pur essendo in piedi. Il vostro sogno sviluppava questa convinzione. Osservate, nei casi in cui vi sentite volare, come credete di lanciare il vostro corpo sul lato destro o sinistro, facendolo alzare con un brusco movimento del braccio, simile a un colpo d'ala. Ora, questo lato è proprio quello su cui siete coricati. Svegliatevi e vi accorgerete che la sensazione di sforzo per volare, fa tutt'uno con la sensazione di pressione contro il letto del braccio e del corpo. Questa, separata dalla sua causa, non è nient'altro che una vaga sensazione di fatica imputabile a uno sforzo. Collegata alla convinzione che il vostro corpo si fosse alzato da terra, essa è diventata la precisa sensazione dello sforzo di volare.

E' interessante vedere in che modo le sensazioni di pressione, risalendo fino al campo visivo e avvalendosi della polvere luminosa che lo occupa, si possono trasformare in forme e colori. Max Simon^G sognò una volta di avere di fronte a sé due pile di monete d'oro, che queste pile erano diseguali e che cercava di pareggiarle. Ma non vi riusciva, e per questo provava un forte sentimento d'angoscia. Questo sentimento, crescendo istante dopo istante sempre di più, finì per svegliarlo. Si accorse allora di avere una gamba bloccata dalle pieghe della coperta, che i suoi due piedi *non erano* allo stesso livello e che cercava invano di avvicinarli l'uno all'altro. Da questo derivava una vaga sensazione d'*ineguaglianza* che, facendo irruzione nel campo visivo e imbattendosi forse (è l'ipotesi che propongo) in una o più macchie gialle, si era espressa visivamente in due pile diseguali di monete d'oro. Vi è dunque, immanente alle sensazioni tattili provate durante il sonno, una tendenza a visualizzarsi, e a inserirsi sotto questa forma nel *sogno*.

Ancora più importanti sono le sensazioni di "tatto interno", che provengono da ogni punto dell'organismo e soprattutto dalle viscere. Il sonno può dare loro, o meglio, restituire loro una finezza e un'acutezza singolari. Senza dubbio erano presenti già durante la veglia, ma allora eravamo distratti dall'azione, vivevamo fuori di noi: il sonno ci fa rientrare in noi. Ci capita che delle persone soggette a laringiti, tonsilliti

ecc., sognino una ricaduta nella loro malattia, e provino allora un bruciore sgradevole alla gola. Solo un'illusione, si dicono al risveglio. Ahimè! L'illusione diventa ben presto realtà. Vengono ricordate malattie e complicità gravi, attacchi di epilessia, affezioni cardiache ecc., che sono state in questo modo previste, profetizzate in sogno. Non meravigliamoci dunque se dei filosofi come Schopenhauer^H pensano che il sogno porti alla coscienza delle vibrazioni provenienti dal sistema nervoso simpatico, se psicologi come Scherner^I attribuiscono a ogni organo la facoltà di provocare dei sogni specifici che li rappresenterebbero simbolicamente, e infine se medici come Artigues^J hanno scritto trattati sul "valore semiologico" del sogno, sul modo di renderli utili alla diagnosi delle malattie. Più recentemente, Tissié^K ha dimostrato in che modo i disturbi della digestione, della respirazione, della circolazione, si traducano in specie determinate di sogni.

Riassumiamo quanto detto. Nel sonno naturale i sensi non sono affatto chiusi alle impressioni esterne. Senza dubbio essi non possiedono la stessa precisione; ma, in compenso, ritrovano molte impressioni "soggettive" che passano inosservate durante la veglia, quando ci muoviamo in un mondo esterno comune a tutti gli uomini, e che riappaiono nel sonno, poiché allora non viviamo che per noi stessi. Allo stesso modo non si può dire che la nostra percezione sia più limitata quando dormiamo; essa estende al contrario il suo campo d'azione, perlomeno in certe direzioni. E' vero che perde in tensione ciò che guadagna in estensione. Non ci apporta nient'altro che qualcosa di vago e confuso. Questo non toglie però che il sogno sia fabbricato con sensazioni reali.

Come lo fabbrichiamo? Le sensazioni che ci servono da materia prima sono vaghe e indeterminate. Consideriamo quelle che figurano al primo posto, le macchie colorate che si sviluppano davanti a noi quando teniamo chiuse le palpebre. Ecco delle linee nere su un fondo bianco. Potrebbero rappresentare un tappeto, una scacchiera, una pagina scritta, e una quantità di altre cose. Chi deciderà? Qual è la forma che imprimerà la sua determinazione all'indeterminazione della materia? - Questa forma è il ricordo.

Osserviamo in primo luogo che il sogno di solito non crea nulla. Senza dubbio vi sono esempi di lavoro artistico,

letterario o scientifico, compiuto nel corso di un sogno. Menzionerò soltanto il più noto. Un musicista del XVIII secolo, Tartini,^L si accaniva su di una composizione, ma la musa si mostrava restia. Si addormentò, ed ecco che gli apparve il diavolo in persona, prese il violino e suonò la sonata cercata. Al suo risveglio Tartini scrisse a memoria questa sonata, e ce l'ha lasciata con il nome di *Trillo del diavolo*. Ma un racconto così sommario non ci autorizza a trarre alcuna conclusione. Bisognerebbe sapere se Tartini non avesse ultimato la sonata mentre cercava di ricordarla. L'immaginazione del dormiente che si sveglia opera talvolta delle aggiunte al sogno, lo modifica in maniera retrospettiva, ne colma le lacune, che possono essere ampie. Ho cercato delle osservazioni più approfondite e, soprattutto, di più sicura autenticità. Ho trovato soltanto quella del romanziere inglese Stevenson. In un singolare saggio, intitolato *Un capitolo sui sogni*,^M Stevenson ci informa che i suoi racconti più originali sono stati composti, o, perlomeno abbozzati, in sogno. Ma leggete attentamente il capitolo: vedrete che l'autore ha provato, per un certo periodo della sua vita, uno stato psicologico in cui gli era difficile sapere se dormiva o se era sveglio.

Io credo che, in effetti, quando lo spirito crea, quando produce lo sforzo richiesto dalla composizione di un'opera o dalla soluzione di un problema, non sia in balia del sonno - almeno la parte dello spirito che lavora non è la stessa di quella che sogna, e conduce nel subconscio una ricerca che non ha alcuna influenza sul sogno e che si manifesta soltanto al risveglio. Quanto al sogno stesso, esso non è altro che una resurrezione del passato. Ma si tratta di un passato che possiamo non riconoscere. Spesso si tratta di un dettaglio dimenticato, d'un ricordo che sembrava essere stato abolito e che in realtà si nascondeva nelle profondità della memoria. Inoltre, l'immagine evocata è spesso quella di un oggetto o di un fatto percepiti distrattamente, quasi inconsciamente, durante la veglia. Soprattutto, la memoria raccoglie qua e là frammenti di ricordi, e li presenta alla coscienza del dormiente in forma incoerente. A questo ammasso privo di senso, l'intelligenza (che continua a ragionare, checché se ne dica) cerca di dare un significato. Essa attribuisce l'incoerenza a delle lacune che colma evocando altri ricordi, i quali,

presentandosi spesso nello stesso disordine, richiedono a loro volta una nuova spiegazione, e così via, senza fine. Ma, per il momento, non insisterò su questo punto. Mi basti dire, per rispondere alla domanda appena posta, che la facoltà che dà forma ai materiali trasmessi dagli organi dei sensi, la facoltà che trasforma in oggetti precisi e determinati le vaghe impressioni giunte dall'occhio, dall'orecchio, da tutta la superficie e da tutto l'interno del corpo, è il ricordo.

Il ricordo! Allo stato di veglia abbiamo molti ricordi che appaiono e scompaiono, e reclamano a turno la nostra attenzione. Ma questi ricordi sono strettamente collegati alla nostra situazione e alla nostra azione. In questo momento mi ricordo del libro sui sogni del marchese di Hervey. E' perché sto trattando il problema del sogno e mi trovo all'Institut psychologique; ciò che mi circonda e ciò che sto facendo, ciò che percepisco e ciò che mi viene richiesto di fare, orientano in una certa direzione l'attività della mia memoria. I ricordi che evochiamo durante la veglia, per quanto ci sembrino lontani dalle preoccupazioni del momento, vi si ricollegano sempre per qualche verso. Qual è il ruolo della memoria nell'animale? È quello di ricordargli in ogni circostanza le conseguenze vantaggiose o nocive che hanno seguito antecedenti analoghi, e d'informarlo così su ciò che deve fare. Nell'uomo la memoria è meno prigioniera dell'azione, lo riconosco, ma vi aderisce ancora: i nostri ricordi, in qualsiasi momento, formano un tutt'uno, una piramide, se volete, il cui vertice, muovendosi di continuo, coincide con il nostro presente e si spinge con esso nel futuro. Ma dietro i ricordi che si collocano nella nostra attività attuale e si rivelano in essa, ve ne sono altri, migliaia e migliaia di altri, in basso, al di sotto della scena illuminata dalla coscienza. Sì, credo che la nostra vita passata venga conservata fin nei suoi minimi dettagli, e che non dimentichiamo nulla, e che tutto quello che abbiamo percepito, pensato, voluto fin dal primo risveglio della coscienza, persista indefinitamente. Ma i ricordi, conservati dalla mia memoria nelle sue profondità più oscure, vi si trovano come fantasmi invisibili. Forse aspirano alla luce, ma non tentano di raggiungerla. Sanno che è impossibile e che, dato che sono un essere che vive e agisce, ho ben altro da fare che occuparmi di loro. Ma supponete che a un certo momento

mi disinteressi della situazione presente, dell'azione urgente, insomma, di ciò che concentrava in un solo punto tutte le attività della memoria. Supponete, in altri termini, che mi addormenti. Allora questi ricordi immobili, sentendo che ho appena rimosso l'ostacolo, sollevato la botola che li manteneva nel sottosuolo della coscienza, si mettono in movimento. Si alzano, si muovono, ed eseguono, nella notte dell'inconscio, un'immensa danza macabra. E tutti insieme corrono alla porta che sta per schiudersi. Vorrebbero indubbiamente passare tutti. Ma non possono, sono troppi. Quali saranno gli eletti in questa moltitudine di chiamati? Potete indovinarlo facilmente. Poco fa, quando ero sveglio, i ricordi ammessi erano quelli che potevano avere dei rapporti di parentela con la situazione presente, con le mie percezioni attuali. Ora, sono delle forme molto più vaghe che si profilano ai miei occhi, sono dei suoni poco precisi che colpiscono le mie orecchie, una sensazione tattile più indistinta che si diffonde sulla superficie del mio corpo. Sono anche più numerose le sensazioni che provengono dall'interno dei miei organi. Ebbene, tra i ricordi-fantasma che aspirano a caricarsi di colore, sonorità e, infine, di materialità, vi riescono solo quelli che sono in grado di appropriarsi della polvere colorata che percepisco, dei rumori esterni e interni che sento ecc., e che, inoltre, si armonizzano con lo stato affettivo generale determinato dalle mie impressioni organiche. Quando si opera questa congiunzione tra ricordo e sensazione, ho un sogno. In una pagina poetica delle *Enneadi*,^N il filosofo Plotino, interprete e continuatore di Platone, ci spiega come gli uomini vengono al mondo. La natura, racconta, abbozza dei corpi viventi, ma si limita ad abbozzarli. Se dovesse fare affidamento solo sulle sue forze, non andrebbe fino in fondo. D'altra parte, le anime abitano nel mondo delle Idee. Incapaci di agire e, d'altronde non pensandoci neppure, esse fluttuano al di sopra del tempo, al di fuori dello spazio. Ma, tra i corpi, ve ne sono alcuni che per la loro forma corrispondono maggiormente alle aspirazioni di questa o di quell'anima. E tra le anime, ve ne sono alcune che si riconoscono maggiormente in questo o quel corpo. Il corpo, che non esce dalle mani della natura già completo, s'innalza verso l'anima che potrebbe fornirgli la vita completa. E l'anima, guardando il corpo in cui crede di scorgere il riflesso

di se stessa, affascinata come se scrutasse uno specchio, si lascia attrarre, si china e cade. La sua caduta è l'inizio della vita. Paragonerei queste anime cadute ai ricordi che attendono nell'inconscio più profondo. Allo stesso modo, le nostre sensazioni notturne assomigliano a quei corpi appena abbozzati. La sensazione è calda, colorata, vibrante e quasi vivente, ma indeterminata. Il ricordo è chiaro e preciso, ma senza interiorità e senza vita. La sensazione vorrebbe trovare una forma che le desse una determinazione. Il ricordo vorrebbe ottenere una materia che lo riempisse, gli desse peso e, insomma, gli desse realtà. Essi si attraggono a vicenda, e il ricordo-fantasma, materializzandosi nella sensazione che gli dà sangue e carne, diventa un essere che vive una propria vita, un sogno.

La nascita del sogno non ha dunque nulla di misterioso. I nostri sogni vengono elaborati più o meno nella stessa maniera in cui è elaborata la nostra visione del mondo reale. Nelle sue grandi linee, il meccanismo dell'operazione è lo stesso. Quello che vediamo di un oggetto posto sotto i nostri occhi, quello che sentiamo di una frase pronunciata al nostro orecchio, è infatti ben poco in confronto a quello che vi aggiunge la memoria. Mentre date un'occhiata a un giornale, mentre sfogliate un libro, credete di scorgere proprio ogni lettera di ogni parola, o anche ogni parola di ogni frase? Se così fosse, non leggereste molte pagine nel corso di una giornata. La verità è che non percepite della parola o addirittura della frase nient'altro se non qualche lettera o qualche tratto caratteristico, soltanto quello che serve per indovinare il resto. Tutto il resto, credete di vederlo, ma, in realtà, ve ne formate un'allucinazione. Svariate esperienze concordanti non lasciano alcun dubbio in proposito. Citerò solo quelle di Goldscheider e Mueller.⁰ Questi scienziati fanno scrivere e stampare frasi di uso corrente: "Ingresso rigorosamente vietato", "Prefazione alla quarta edizione" ecc., ma vi introducono degli errori, cambiando o soprattutto omettendo delle lettere. La persona che serve da soggetto sperimentale si trova al buio di fronte a queste formule, e naturalmente ignora quello che vi è scritto. In seguito la scritta viene illuminata per un tempo molto breve, troppo breve perché l'osservatore possa vedere tutte le lettere. In effetti si è cominciato con il determinare sperimentalmente

il tempo necessario alla visione di una lettera dell'alfabeto: dunque è facile fare in modo che il soggetto non possa distinguere più di otto o dieci lettere, per esempio, delle trenta o quaranta che compongono la frase. Quasi sempre egli legge la frase senza difficoltà: ma non è questo l'aspetto per noi più istruttivo dell'esperimento.

Se si chiede all'osservatore quali sono le lettere che è certo di avere visto, le lettere che indica possono effettivamente essere presenti. Ma si potrà trattare anche di lettere mancanti che sono state sostituite con altre, o addirittura omesse. Dato che il senso sembrava richiederlo, egli ha visto risaltare delle lettere inesistenti. I caratteri realmente visti sono dunque serviti a evocare un ricordo. La memoria inconscia, trovando la frase alla cui formulazione davano inizio tali caratteri, ha proiettato questo ricordo all'esterno, sotto forma d'allucinazione. L'osservatore ha visto questo ricordo, quanto e più della scritta stessa. In breve, la lettura scorrevole è un lavoro di divinazione, ma non di divinazione astratta: si tratta di un'esteriorizzazione di ricordi, di percezioni soltanto ricordate e, di conseguenza, irreali, che per realizzarsi integralmente approfittano della realizzazione parziale che trovano qua e là.

Così la conoscenza che abbiamo di un oggetto nello stato di veglia, implica un'operazione analoga a quella che si compie in sogno. Della cosa noi vediamo soltanto un abbozzo, che richiama il ricordo della cosa completa. Il ricordo completo, di cui lo spirito non era cosciente e che, in ogni caso, restava all'interno di noi come un semplice pensiero, approfitta dell'occasione per lanciarsi all'esterno. Quando vediamo la cosa, ci procuriamo questa specie di allucinazione, la quale è inserita in un quadro reale. D'altronde ci sarebbe molto da dire sull'atteggiamento e sulla condotta del ricordo nel corso dell'operazione. Non bisogna credere che i ricordi che si trovano nel fondo della memoria vi restino inerti e indifferenti. Sono in attesa, sono quasi attenti. Quando, pensando a qualche cosa, apriamo il giornale, non ci capita di notare subito una parola che corrisponde esattamente a quello che stiamo pensando? Ma la frase non ha senso, e ci accorgiamo ben presto che la parola che abbiamo letto non era la parola stampata: le due avevano soltanto alcuni tratti in comune, una

vaga somiglianza di aspetto. L'idea che ci assorbiva aveva dunque risvegliato nell'inconscio tutte le immagini della stessa famiglia, tutti i ricordi di parole corrispondenti, e, in un certo senso, fatto loro sperare in un ritorno alla coscienza. Il ricordo che è effettivamente ridiventato cosciente, è quello che cominciava a essere attualizzato dalla percezione effettiva della forma di una parola.

Questo è il meccanismo della percezione propriamente detta, e questo è quello del sogno. In entrambi i casi, da una parte ci sono delle impressioni reali ricevute dagli organi di senso, e, dall'altra, dei ricordi che si inseriscono nell'impressione e approfittano della sua vitalità per ritornare in vita.

Ma allora, qual è la differenza tra percepire e sognare? Che cos'è dormire? Non chiedo, beninteso, quali sono le condizioni fisiologiche del sonno. E' una questione che dev'essere discussa tra fisiologi, ed è lungi dall'essere risolta. Quello che chiedo è in che modo dobbiamo rappresentarci lo stato d'animo dell'uomo che dorme. Infatti, lo spirito continua a funzionare durante il sonno; si esercita - come abbiamo appena visto - su sensazioni, su ricordi; e, sia che dorma, sia che sia sveglio, combina la sensazione con il ricordo che essa richiama. Il meccanismo dell'operazione sembra essere lo stesso in entrambi i casi. Tuttavia, da una parte abbiamo la percezione normale, e dall'altra il sogno. Dunque il meccanismo non lavora allo stesso modo nei due casi. Qual è la differenza? E qual è la caratteristica psicologica del sonno?

Non fidiamoci troppo delle teorie. E' stato detto^P che dormire consiste nell'isolarsi dal mondo esterno. Ma abbiamo mostrato che il sonno non chiude i nostri sensi alle impressioni esterne, e che trae da esse i materiali per buona parte dei sogni. Inoltre, nel sogno è stato riconosciuto^Q un riposo delle funzioni superiori del pensiero, una sospensione del ragionamento. Credo che neanche questo sia esatto. Nel sogno diventiamo *indifferenti* alla logica, ma non *incapaci* di logica. Direi quasi, rischiando di apparire paradossale, che il torto del sognatore è piuttosto quello di ragionare troppo. Se assistesse come un semplice spettatore alla sfilata delle sue visioni, egli eviterebbe l'assurdo. Ma quando vuole a ogni costo darne una

spiegazione, la sua logica, destinata a collegare tra di loro delle immagini incoerenti, non può fare altro che parodiare quella della ragione e sfiorare l'assurdità. D'altronde riconosco che durante il sonno le funzioni superiori dell'intelligenza si rilassano, e che la facoltà di ragionare, anche se non è incoraggiata dal gioco incoerente delle immagini, talvolta si diverte a simulare il ragionamento normale. Ma si può dire altrettanto delle altre facoltà. Non dobbiamo quindi caratterizzare lo stato di sogno con l'abolizione del ragionamento, più che con la chiusura dei sensi. Lasciamo allora da parte le teorie, e rivolgiamoci direttamente ai fatti.

Dobbiamo condurre un esperimento decisivo su noi stessi. Sul finire di un sogno - poiché non ci si può analizzare nel corso del sogno - cercheremo di spiare il passaggio dal sonno alla veglia, e di determinarlo il più possibile: facendo attenzione a ciò che è essenzialmente disattenzione, sorprenderemo, dal punto di vista della veglia, lo stato d'animo dell'uomo che dorme. Si tratta di un compito difficile, ma non impossibile, per chi vi si è esercitato pazientemente. Permettetemi di raccontarvi uno dei miei sogni, e quello che ho creduto di constatare al risveglio.

Dunque, il sognatore crede di essere su una tribuna e di arringare un'assemblea. Un mormorio sale dal fondo dell'auditorio.

Aumenta; diventa brontolio, urla, baccano spaventoso. Infine, scandite da un ritmo regolare, rimbombano dappertutto le grida: "Fuori! Fuori!". In quel momento mi sveglio bruscamente. Un cane abbaia nel giardino vicino, e ogni "Fuori!" si confondeva con un suo "bau! bau!". Ecco l'istante da cogliere. L'io della veglia, che è appena apparso, si rivolge all'io del sogno, che è ancora presente, e gli dice: "Ti ho colto in flagrante delitto. Tu mi mostri un'assemblea che grida, e c'è solo un cane che abbaia. Non provare a fuggire, ti tengo: tu mi confiderai il tuo segreto, mi lascerai vedere ciò che facevi". Al che, l'io dei sogni risponderà: "Guarda: *Io non facevo niente*, ed è proprio in questo che siamo differenti l'uno dall'altro. Credi che per sentire un cane abbaia e per capire che è un cane che abbaia tu non debba fare nulla? Grave errore! Tu fai, senza neanche immaginarlo, uno sforzo considerevole. Devi prendere tutta la tua memoria, tutta la tua esperienza accumulata, e

spingerla, attraverso un restringimento improvviso, a presentare al suono udito uno solo dei suoi punti, cioè il ricordo che più assomiglia a questa sensazione e che può meglio interpretarla: la sensazione allora è coperta dal ricordo. D'altra parte, devi ottenere una perfetta aderenza: in modo che non vi sia tra di essi la più piccola differenza: altrimenti sarai, per l'appunto, nel sogno. Puoi garantire questo adattamento reciproco soltanto grazie a un'attenzione o, piuttosto, grazie a una tensione simultanea della sensazione e della memoria, come fa il sarto quando ti sta provando un abito semplicemente 'imbastito'; appunta con gli spilli, stringe quanto può la stoffa sul tuo corpo. La tua vita, allo stato di veglia, è dunque una vita di lavoro, anche quando credi di non fare nulla, perché a ogni istante devi scegliere, e a ogni istante escludere. Scegli tra le tue sensazioni 'soggettive' che subito ricompaiono, non appena ti addormenti. Scegli, con una precisione e delicatezza estreme, tra i ricordi, poiché escludi ogni ricordo che non si modella sul tuo stato presente. Questa scelta, che effettui incessantemente, questo adattamento continuamente rinnovato, è la condizione essenziale di quello che viene chiamato buon senso.^R Ma adattamento e scelta ti tengono in uno stato di *tensione* ininterrotta. Sul momento non te ne rendi conto, come non senti la pressione dell'atmosfera. Ma a lungo andare ti stanchi. Avere buon senso è molto faticoso".

"Ora, te l'ho appena detto: io sono diverso da te proprio perché non faccio nulla. Mi limito a non fare lo sforzo che tu compi senza tregua. Tu ti legghi alla vita; io me ne distacco. Tutto mi diventa indifferente. Mi disinteresso di tutto. Dormire è disinteressarsi.¹⁵ Si dorme nell'esatta misura in cui si è disinteressati. Una madre che dorme a fianco del suo bambino, potrebbe non sentire degli scoppi di tuono, mentre un sospiro del bambino la sveglierà. Dormiva realmente rispetto al suo bambino? Noi non dormiamo rispetto a ciò che continua a interessarci".

"Tu mi chiedi cosa faccio quando sogno? Ti dirò cosa fai tu quando vegli. Tu mi prendi - prendi me, l'io dei sogni, me, la totalità del tuo passato - e mi conduci, di contrazione in contrazione, entro il piccolissimo cerchio che tracci intorno alla tua azione presente. Questo è vegliare, questo è vivere la

vita psicologica normale, è lottare, è volere. Quanto al sogno, hai bisogno che te lo spieghi? E' lo stato in cui ti trovi naturalmente non appena ti abbandoni, non appena trascuri di concentrarti su un solo punto, non appena smetti di volere. Se insisti, se esigi che ti venga spiegato qualcosa, chiedi allora come fa la tua volontà, in ogni momento della veglia, a ottenere istantaneamente e quasi inconsciamente la concentrazione di tutto quello che porti con te nel punto che ti interessa. Ma allora rivolgiti alla psicologia della veglia. Risponderti è la sua funzione principale, poiché vegliare e volere sono una sola e medesima cosa”.

Ecco quello che direbbe l'io dei sogni. E ci racconterebbe molte altre cose se glielo lasciassimo fare. Ma è tempo di concludere. Qual è la differenza essenziale tra il sogno e la veglia? La riassumeremo dicendo che tanto nella veglia quanto nel sogno si esercitano le stesse facoltà, ma che esse in un caso sono tese, e nell'altro rilassate. Il sogno è la vita mentale tutta intera meno lo sforzo di concentrazione. Percepiamo ancora, ci ricordiamo ancora, ragioniamo ancora: nel sognatore, percezioni, ricordi e ragionamenti possono abbondare, perché nel campo dello spirito abbondanza non significa sforzo. E' *la precisione dell'adattamento* a richiedere uno sforzo. Non dobbiamo fare nulla affinché l'abbaiare di un cane susciti di passaggio nella memoria il ricordo del boato di un'assemblea. Ma perché esso vada a raggiungere, preferendolo a tutti gli altri, il ricordo dell'abbaiare di un cane, e perché possa così essere interpretato, cioè essere effettivamente percepito come un abbaiare, occorre uno sforzo positivo. Il sognatore non ha più la forza di farlo. In questo, e in questo solamente, si distingue dall'uomo che veglia.

Questa è la differenza. Essa si manifesta sotto molte forme. Non scenderò nei dettagli. Mi limiterò ad attirare la vostra attenzione su due o tre punti: l'instabilità del sogno, la rapidità con cui può svolgersi, la preferenza che dà ai ricordi insignificanti.

L'instabilità si spiega facilmente. Dato che l'essenza del sogno sta nel non adattare esattamente la sensazione al ricordo, ma nel lasciare un po' di gioco, allora alla stessa sensazione di sogno verranno applicati ricordi molto diversi. Ecco, per esempio, nel campo visivo, una macchia verde

cosparso di punti bianchi. Essa potrà materializzare il ricordo di un prato con dei fiori, quello di un biliardo con le sue palle - e molti altri ancora. Tutti i ricordi vorrebbero rivivere nella sensazione, tutti corrono alla sua ricerca. Talvolta la raggiungono uno dopo l'altro: il prato *diventa* un biliardo e assistiamo a delle trasformazioni straordinarie. Talora la raggiungono insieme: allora il prato è un biliardo - assurdità che il sognatore cercherà forse di eliminare con un ragionamento che la peggiorerà ancor di più.

La rapidità di svolgimento di alcuni sogni mi sembra essere un altro effetto della stessa causa. In pochi secondi il sogno può presentarci una serie di avvenimenti che nella veglia occuperebbero intere giornate. Conoscete l'osservazione di Alfred Maury:² è rimasta un classico e, qualsiasi cosa se ne sia detto in questi ultimi tempi, la considero verosimile, perché ho trovato dei racconti analoghi nella letteratura sul sogno. Questa rapidità delle immagini non ha però nulla di misterioso. Notate come le immagini di un sogno siano soprattutto vive; le conversazioni che il sognatore crede di avere sentito, sono perlopiù ricostruite, completate, ampliate al risveglio: in alcuni casi può persino capitare che fosse soltanto il *pensiero* della conversazione, il suo significato globale, ad accompagnare le immagini. Ora, una quantità, quanto grande si voglia, d'immagini vive ci può essere offerta in uno stesso momento in una visione panoramica; a maggior ragione, essa può occupare pochi istanti successivi. Non deve dunque sorprendere il fatto che il sogno raccolga in pochi secondi ciò che si svolgerebbe nel corso di diversi giorni di veglia: esso vede in breve e, in definitiva, procede come la memoria. Nello stato di veglia il ricordo visivo, che ci serve per interpretare la sensazione visiva, è obbligato a sovrapporsi esattamente a essa; ne segue dunque lo svolgimento, occupa lo stesso tempo; in breve, la percezione riconosciuta degli avvenimenti esterni dura proprio quanto essi. Ma, nel sogno, il ricordo che interpreta la sensazione visiva riconquista la sua libertà; la fluidità della sensazione visiva fa in modo che il ricordo non vi aderisca; il ritmo della memoria interpretativa non deve dunque adottare più il ritmo della realtà; e di conseguenza le immagini possono susseguirsi, se vogliono, con una rapidità vertiginosa, come lo farebbero quelle di una pellicola

cinematografica se non se ne regolasse lo svolgimento. La precipitosità, come l'abbondanza, non è un segno di forza nel campo dello spirito: è la regolazione, è sempre l'esattezza dell'adattamento a richiedere uno sforzo. Se la memoria interpretativa si tende, fa attenzione alla vita, e insomma esce dal sogno, gli avvenimenti esterni scandiscono il suo cammino e rallentano la sua andatura -così come in un orologio il bilanciere divide e ripartisce in una durata di diversi giorni lo scatto della molla che, se fosse libero, sarebbe quasi istantaneo.

Resterebbe da capire perché il sogno preferisca questo o quel ricordo ad altri, ugualmente capaci di posarsi sulle sensazioni attuali. Le fantasie del sogno non sono più facilmente spiegabili di quelle della veglia, ma se ne può almeno indicare la tendenza più evidente. Durante il sonno normale, i sogni richiamano di preferenza i pensieri che sono passati come dei fulmini, o gli oggetti che abbiamo percepito senza fissare su di essi la nostra attenzione. Se la notte sognamo avvenimenti della giornata, è più probabile che si ripresentino gli eventi più insignificanti che non i fatti più importanti. Su questo punto sono completamente d'accordo con le opinioni di Delage,^T di Robert,^U e di Freud.^{3V} Mi trovo per strada; aspetto il tram; questo non può certo colpirmi poiché sto sul marciapiede: se, nel momento in cui mi sfiora mi passa per la mente l'idea di un possibile pericolo - che dico? - se il mio corpo indietreggia istintivamente senza che io abbia neppure coscienza di avere paura, potrò sognare, la notte seguente, che il tram mi schiacci. Durante il giorno veglio un malato il cui stato è disperato. Per un istante s'illumina in me un barlume di speranza - barlume fuggevole, quasi impercettibile. Il sogno della notte potrà mostrarmi il malato guarito; in ogni caso sognerò guarigione piuttosto che morte o malattia. In breve, quello che di preferenza si ripresenta è ciò che era stato meno notato. Non c'è niente di strano. L'io che sogna è un io distratto, che si distende. I ricordi che meglio si armonizzano con lui sono i ricordi di distrazione, che non recano il segno dello sforzo.

Queste sono le osservazioni che volevo presentarvi riguardo ai sogni. Sono certamente incomplete. Inoltre riguardano solo i sogni che oggi conosciamo, quelli di cui ci si ricorda e che appartengono perlopiù al sonno leggero. Quando si dorme

profondamente, forse facciamo sogni di natura diversa, ma al risveglio non ne resta granché. Sono portato a credere - ma per ragioni soprattutto teoriche e, di conseguenza, ipotetiche - che in quel momento abbiamo una visione molto più estesa e dettagliata del nostro passato. La psicologia dovrà indirizzare la sua ricerca su questo sonno profondo, non solo per studiarvi la struttura e il funzionamento della memoria inconscia, ma anche per scrutare i fenomeni più misteriosi, che sono di competenza della “ricerca psichica”. Non intendo avventurarmi su questo terreno. Non posso tuttavia trattenermi dal dare un certo peso alle osservazioni raccolte con uno zelo così instancabile dalla Society for Psychical Research.^w Esplorare l'inconscio, lavorare nel sottosuolo dello spirito con metodi appropriati: sarà questo il compito principale della psicologia nel secolo che comincia. Non dubito che delle belle scoperte possano attenderci, forse tanto importanti quanto lo sono state, nei secoli precedenti, quelle delle scienze fisiche e naturali. Questo è perlomeno il desiderio che esprimo; l'augurio che le invio, concludendo.

Note

1. L'idea qui presentata ha fatto molta strada da quando l'avevamo proposta. La concezione del sonno come disinteressamento è stata introdotta in psicologia; la parola “disinteresse” è stata coniata per designare lo stato generale della coscienza del dormiente. A partire da questa conclusione Claparède ha sviluppato una teoria molto interessante che vede nel sonno un mezzo di difesa dell'organismo, un autentico istinto.

2. “Mi trovavo a letto, nella mia stanza, con mia madre al mio capezzale. Sogno del Terrore: assisto a scene di massacro, compaio davanti al tribunale rivoluzionario, vedo Robespierre, Marat, Fouquier-Tinville... Discuto con loro; sono giudicato, condannato a morte, condotto su un carro in piazza della Rivoluzione; salgo sul patibolo; il boia mi lega alla tavola fatale, la fa oscillare, la lama cade; sento la testa separarsi dal tronco; mi sveglio in preda a una fortissima angoscia, e sento

sul collo l'asta del letto che si era improvvisamente staccata, e mi era caduta sulle vertebre cervicali, come il coltello della ghigliottina. Questo era successo in un attimo, come mi confermò mia madre, e tuttavia avevo assunto questa sensazione esterna [...] come punto di partenza per un sogno in cui si erano susseguiti molti avvenimenti" (A. Maury, *Le sommeil et les rêves*, 4^a ed., Didier, Paris 1878, p. 161).

3. Bisognerebbe parlare ora di quelle tendenze represses alle quali la scuola di Freud ha dedicato un ampio numero di studi. All'epoca in cui fu tenuta questa conferenza, l'opera di Freud sui sogni era già stata pubblicata, ma la "psicoanalisi" era ancora ben lontana dal suo attuale sviluppo.

V

IL RICORDO DEL PRESENTE E IL FALSO RICONOSCIMENTO

Saggio pubblicato in *Revue philosophique*, dicembre 1908

L'illusione sulla quale faremo alcune considerazioni teoriche è assai nota. All'improvviso, mentre si assiste a un evento o si partecipa a una conversazione, d'un tratto sorge la convinzione che si è già visto ciò che si sta vedendo, già udito ciò che si sta udendo, già detto ciò che si sta dicendo; che ci si trovava in quello stesso posto, con lo stesso atteggiamento, sentendo, percependo, pensando e volendo le stesse cose - insomma, che si sta rivivendo fin nel minimo dettaglio un istante della propria vita passata. L'illusione a volte è così perfetta che in ogni istante, finché essa dura, si crede di essere sul punto di potere predire quello che sta per accadere: come non si potrebbe non saperlo già, se si sente che tra poco si saprà di averlo saputo? Non è raro che si percepisca allora il mondo esterno in un modo singolare, come in un sogno; si diventa estranei a se stessi, sul punto di sdoppiarsi e di assistere da semplici spettatori a ciò che si dice e si fa. Quest'ultima illusione, spinta fino all'estremo e diventata "spersonalizzazione",¹ non è indissolubilmente legata al falso riconoscimento; ciononostante vi si collega. Tutti questi sintomi sono, del resto, più o meno accentuati. L'illusione, invece di realizzarsi nella sua forma più completa, si presenta allo stato di abbozzo. Ma, soltanto schizzata o completamente disegnata, essa possiede sempre la sua fisionomia originale.

Disponiamo di molte osservazioni sul falso riconoscimento: si assomigliano in maniera sorprendente; sono spesso formulate negli stessi termini. Siamo in possesso di

un'autosservazione redatta per noi da un letterato,^A abile a esaminarsi, il quale non aveva mai sentito parlare dell'illusione del falso riconoscimento e credeva di essere il solo a provarla. La sua descrizione si compone di una decina di frasi: le si trovano tutte, quasi identiche, in osservazioni già pubblicate. In un primo momento ci eravamo rallegrati di avervi almeno rilevato una nuova espressione: l'autore dice che ciò che prevale nel fenomeno è una sensazione d'"inevitabilità", come se nessuna forza al mondo potesse fermare le parole e gli atti che stanno per compiersi. Ma in seguito, rileggendo le osservazioni raccolte da Bernard-Leroy, abbiamo trovato in una di esse la stessa parola: "Assistevole alle mie azioni: esse erano inevitabili".² In realtà possiamo domandarci se vi è un'altra illusione che segua uno stereotipo così preciso.

Non includeremo nel falso riconoscimento certe illusioni che hanno questo o quel tratto in comune con esso, ma che ne differiscono per il loro aspetto generale. Arnaud ha descritto nel 1869 un caso interessante che studiava da tre anni: durante questi tre anni il soggetto aveva provato o *creduto di provare* di continuo l'illusione del falso riconoscimento, immaginando di vivere nuovamente tutta la sua vita.³ Questo caso, del resto, non è unico; crediamo lo si debba accostare a un vecchio caso di Pick,^{4B} a un'osservazione di Kraepelin,⁵ e anche a quella di Forel.⁶ La lettura di queste osservazioni fa subito pensare a qualcosa di alquanto differente dal falso riconoscimento. Non si tratta più di un'impressione breve e improvvisa, che sorprende per la sua stranezza. Al contrario, il soggetto sente che ciò che sta provando è normale. A volte sente il bisogno di questa impressione, la cerca quando gli manca e, del resto, la crede più continua di quanto essa non lo sia in realtà. Ma, a guardare più da vicino, scopriamo differenze molto più profonde. Nel falso riconoscimento il ricordo illusorio non è mai localizzato in un punto del passato: occupa un passato indeterminato, il passato in generale. In questi casi, al contrario, i soggetti collegano spesso a date precise le loro pretese esperienze anteriori. Essi sono in preda a una vera e propria allucinazione della memoria. Non dimentichiamo, inoltre, che sono tutti degli alienati: quello di Pick, quelli di Forel e di Arnaud hanno idee deliranti di persecuzione; quello di Kraepelin è un maniaco con allucinazioni visive e auditive.

Forse il loro disturbo mentale si dovrebbe accostare a quello descritto da Coriat sotto il nome di “reduplicative paramnesia”,⁷ e che Pick stesso, in un lavoro più recente, ha chiamato “una nuova forma di paramnesia”.^{8C} In quest’ultima affezione il soggetto crede di aver già vissuto più volte la sua vita presente. Il malato di Arnaud soffriva proprio di quest’illusione.

Più delicata è la questione sollevata dagli studi di Pierre Janet sulla psicastenia. Al contrario della maggior parte degli autori, Janet considera il falso riconoscimento come uno stato nettamente patologico, relativamente raro, in ogni caso vago e indistinto, in cui sarebbe troppo facile riconoscere un’illusione specifica della memoria.⁹ Si tratterebbe in realtà di un disturbo più generale. Visto che la “funzione del reale” si è indebolita, il soggetto non riesce a cogliere completamente la realtà; non sa dire esattamente se si tratta di presente, o di passato o, addirittura, di futuro: si deciderà per il passato quando quest’idea gli sarà suggerita dalle stesse domande che gli vengono poste. Nessuno può negare che la psicastenia, studiata così a fondo da Pierre Janet, sia il terreno sul quale possono sorgere molte anomalie: il falso riconoscimento fa, anzi, parte di esse. E non negheremo neppure il carattere psicastenico del falso riconoscimento in generale. Ma nulla prova che questo fenomeno, quando lo si trova ben definito, completo, chiaramente analizzabile in percezione e ricordo, quando soprattutto si produce in persone che non presentano nessun’altra anomalia, abbia la stessa struttura interna di quello che si mostra in forma vaga, allo stato di semplice tendenza o virtualità, in spiriti che esibiscono tutto un insieme di sintomi psicastenici. Possiamo infatti supporre che il falso riconoscimento propriamente detto - disturbo sempre passeggero e non grave - sia un mezzo immaginato dalla natura per localizzare in un certo punto, limitare ad alcuni momenti, e ridurre così alla forma più benigna, un’insufficienza che, se fosse estesa e, per così dire, diluita nell’insieme della vita psicologica, *sarebbe stata* una psicastenia: ci dovremmo dunque aspettare che questa concentrazione in un punto unico dia, allo stato d’animo risultante, una precisione, una complessità e, soprattutto, un’individualità che non ha in generale negli psicastenici,

capaci di trasformare in un vago falso riconoscimento, come anche in molti altri fenomeni anormali, l'insufficienza radicale di cui soffrono. Dunque, in questo caso, l'illusione costituirebbe un'entità psicologica distinta, mentre non avviene lo stesso negli psicastenici. Sicuramente nulla di quanto è detto riguardo a questa illusione negli psicastenici dev'essere respinto. Ma rimane da domandarsi come e perché si crei, più in particolare, il sentimento del "déjà-vu" nei casi - che reputiamo essere molto numerosi - in cui si affermano, in modo molto netto, *tanto* una percezione presente, *che* una percezione passata che sarebbe stata identica a essa. Non dimentichiamo che molti di coloro i quali hanno studiato il falso riconoscimento, Jensen,^D Kraepelin,^E Bonatelli,^F Sander,^G Anjerl^H ecc., vi erano essi stessi soggetti. Essi non si sono limitati a raccogliere alcune osservazioni: in quanto psicologi di professione hanno annotato ciò che provavano. Ora, tutti questi autori sono d'accordo nel descrivere il fenomeno come un chiaro riconoscimento del passato, come un fenomeno *doppio* che, da un lato, sarebbe percezione, e, dall'altro, ricordo - e non come un fenomeno che mostra una sola faccia, come uno stato in cui la realtà appare semplicemente sospesa, staccata dal tempo, a scelta percezione *oppure* ricordo. Così, senza rinunciare a nulla di ciò che Janet ci ha insegnato riguardo agli psicastenici, dovremo anche cercare una spiegazione del vero e proprio fenomeno del falso riconoscimento.¹⁰

Dove trovare questa spiegazione? Innanzitutto si potrebbe sostenere che il falso riconoscimento nasca dall'identificazione della percezione attuale con una percezione anteriore che le somiglia realmente per il contenuto o, almeno, per la sua tonalità emotiva. Questa percezione anteriore, secondo alcuni autori (Sander,¹¹ Höfding,¹² Le Lorrain,¹⁵ Bourdon,¹⁴ Bélugou¹⁵) apparterrebbe alla veglia, secondo altri (James Sully,¹⁶ Lapie¹⁷ ecc.) alla veglia o al sogno, ma sempre *all'inconscio* secondo Grasset.¹⁸ In tutti i casi, che si tratti del ricordo di una cosa vista o del ricordo di una cosa immaginata, ci sarebbe sempre l'evocazione confusa e incompleta di un ricordo reale.^{19,1} Questa spiegazione può essere accettata entro i limiti imposti da svariati autori che la propongono.²⁰ Infatti essa trova applicazione in un fenomeno che per alcuni aspetti

somiglia al falso riconoscimento. E' capitato a tutti noi di chiederci, di fronte a un nuovo spettacolo, se non vi avessimo già assistito. Riflettendo, ci accorgiamo che avevamo già avuto un'analoga percezione, che aveva qualche tratto in comune con l'esperienza attuale. Ma il fenomeno in questione qui è del tutto diverso. Nel nostro caso le due esperienze appaiono come perfettamente identiche, e siamo sicuri che nessuna riflessione potrebbe ricondurre questa identità a una vaga somiglianza, perché non siamo soltanto di fronte al "déjà-vu", ma è il "déjà-vécu" che stiamo vivendo. Crediamo di avere a che fare con il ripresentarsi, nella loro integralità, di uno o più minuti del nostro passato e della totalità del loro contenuto rappresentativo, emotivo, attivo. Kraepelin, che ha insistito su questa prima differenza, ne segnala un'altra.²¹ L'illusione del falso riconoscimento assale il soggetto all'improvviso, e lo abbandona altrettanto istantaneamente, lasciando dietro di sé un'impressione di sogno. Nulla di simile si manifesta nella confusione che si stabilisce più o meno lentamente e si dilegua più o meno facilmente tra un'esperienza attuale e un'esperienza anteriore che le assomiglia. Aggiungiamo (e forse è qui che sta l'essenziale), che questa confusione è un errore come gli altri, un fenomeno localizzato nel campo della pura intelligenza. Al contrario, il falso riconoscimento può scuotere l'intera personalità. Esso interessa tanto la sensibilità e la volontà, quanto l'intelligenza. Chi lo prova è spesso in preda a un'emozione caratteristica: diviene più o meno estraneo a se stesso ed è come se fosse trasformato in un "automa". Ci troviamo ora di fronte a un'illusione che comprende diversi elementi e li organizza in un solo effetto semplice, una vera e propria individualità psicologica.²²

Dove bisogna cercarne il centro? Si troverà in una rappresentazione, in un'emozione, o in uno stato della volontà?

Una prima tendenza è quella delle teorie che spiegano il falso riconoscimento con un'immagine nata nel corso della percezione, o poco prima, e subito gettata nel passato. Per rendere conto di quest'immagine, in un primo momento si è supposto che il cervello fosse doppio, che producesse due percezioni simultanee, una delle quali potesse, in certi casi, ritardare rispetto all'altra e, a causa della sua minore intensità,

apparire come un sogno (Wigan,²⁵ Jensen²⁴). Fouillée²⁵ ha parlato anche di una “mancanza di sinergia e di simultaneità nei centri cerebrali”, da cui deriverebbe una “diplopia”, “un fenomeno morboso d’eco e di ripetizione interna”. Oggi la psicologia cerca di fare a meno di questi schemi anatomici; l’ipotesi di una dualità cerebrale è stata, d’altronde, completamente abbandonata. Non resta che l’ipotesi che la seconda immagine faccia allora in qualche modo parte della stessa percezione. Per Anjel bisogna infatti distinguere due aspetti in ogni percezione: da una parte la semplice impressione prodotta sulla coscienza, dall’altra l’appropriazione di questa impressione da parte dello spirito. Solitamente i due processi coincidono; ma, se il secondo arriva in ritardo, ne deriva un’immagine doppia che dà luogo al falso riconoscimento.²⁶ Piéron ha proposto un’idea analoga.²⁷ Secondo Lalande,²⁸ seguito in questo da Arnaud,²⁹ una visione può produrre su di noi un’impressione iniziale istantanea e appena cosciente, che è seguita da una distrazione di pochi secondi, dopo la quale subentra la percezione normale. Se, in quest’ultima fase, ci si presenta la prima impressione, essa ci appare come un ricordo vago, non localizzabile nel tempo, e ha così luogo il falso riconoscimento. Myers propone una spiegazione non meno ingegnosa, fondata sulla distinzione tra io cosciente e io “subliminale”. Il primo trae soltanto un’impressione globale di una scena alla quale assiste, i cui particolari sono sempre un po’ in ritardo rispetto a quelli dell’oggetto esterno; il secondo invece fotografa questi dettagli particolari istantaneamente, man mano che si presentano. Quest’ultimo è *dunque in* anticipo sulla coscienza, e se le si manifesta all’improvviso, le fornisce un ricordo di ciò che essa sta percependo.³⁰ Lemaitre³¹ ha adottato una posizione intermedia tra quelle di Lalande e di Myers. Prima di Myers, Dugas aveva formulato l’ipotesi di uno sdoppiamento della persona.³² Infine, già molto tempo fa, Ribot aveva rafforzato la tesi delle due immagini, ipotizzando una specie di allucinazione successiva alla percezione e più intensa di essa. L’allucinazione relegherebbe la percezione in secondo piano, con il carattere sbiadito dei ricordi.³³

Non possiamo ora compiere l’esame approfondito che ciascuna di queste teorie richiederebbe. Limitiamoci a dire che

ne accettiamo il principio: crediamo che il falso riconoscimento implichi l'esistenza reale, nella coscienza, di due immagini, delle quali una è la riproduzione dell'altra. La grande difficoltà sta secondo noi nello spiegare, insieme, perché una delle due immagini viene proiettata nel passato, e perché l'illusione è continua. Se si considera l'immagine proiettata nel passato come anteriore all'immagine localizzata nel presente, se vi si vede una prima percezione meno intensa, o meno attenta, o meno cosciente, si offre perlomeno una spiegazione del perché essa prenda la forma di un ricordo; ma si tratterà allora soltanto del ricordo di un certo momento della percezione; l'illusione non si protrarrà, non si ripeterà nel corso dell'intera percezione. Al contrario, se le due immagini si formano insieme, allora potremmo capire meglio la continuità dell'illusione; ma il fatto che una di esse venga collocata nel passato, rimane inspiegato. D'altra parte potremmo chiederci se esista un'ipotesi, anche del primo tipo, che renda realmente conto di tale collocazione nel passato, e se la debolezza o il carattere subconscio di una percezione sia sufficiente a dare l'aspetto di un ricordo. Comunque sia, una teoria del falso riconoscimento deve contemporaneamente soddisfare le due esigenze che abbiamo appena formulato, e pensiamo che queste due esigenze appariranno inconciliabili, finché non verrà approfondita, da un punto di vista puramente psicologico, la natura del ricordo normale.

Sfuggiremo questa difficoltà negando la dualità delle immagini, e facendo appello a un "sentimento intellettuale" del "déjà-vu" che si aggiungerebbe, talvolta, alla nostra percezione del presente, facendo credere a un ritorno del passato? Questa è l'idea formulata da E. Bernard-Leroy in un libro molto noto.³⁴ Siamo pronti a concedergli che il riconoscimento del presente avviene quasi sempre senza alcuna evocazione del passato. Abbiamo d'altronde dimostrato che la "familiarità" degli oggetti dell'esperienza quotidiana dipende dall'automatismo delle reazioni che essi provocano, e non dalla presenza di un ricordo-immagine che raddoppierebbe l'immagine percezione.³⁵ Ma questo sentimento di "familiarità" non è certamente quello che interviene nel falso riconoscimento, e d'altra parte lo stesso Bernard-Leroy si è preoccupato di distinguerli l'uno

dall'altro.³⁶ Non resta che l'ipotesi che il sentimento di cui parla Bernard-Leroy sia quello che proviamo quando, incrociando una persona per strada, pensiamo di averla già incontrata. Ma, in primo luogo, quest'ultimo sentimento è senza dubbio legato in maniera inseparabile a un ricordo reale, quello della persona o di un'altra che le somiglia: forse non è nient'altro che la coscienza vaga e quasi spenta di tale ricordo, con, in più, uno sforzo nascente, ma d'altronde insufficiente, di ravvivarlo. Inoltre, dobbiamo sottolineare che in questi casi ci diciamo: "Ho visto questa persona da qualche parte" e non: "Ho visto questa persona qui, nelle stesse circostanze, in un momento della mia vita che era indiscernibile dal momento attuale". Se dunque supponiamo che il falso riconoscimento ha la sua radice in un sentimento, questo sentimento rimane unico nel suo genere, e non può essere un caso di sentimento di riconoscimento normale, che erra per la coscienza, e sbaglia la sua destinazione. Essendo speciale, deve dipendere da cause speciali che è importante determinare.

Rimarrebbe infine la possibilità di ricercare l'origine del fenomeno nella sfera dell'azione, piuttosto che in quella del sentimento o della rappresentazione. Questo è l'orientamento delle più recenti teorie del falso riconoscimento. Già molti anni fa segnalavamo la necessità di distinguere differenti altezze di *tensione* o di *tono* nella vita psicologica.¹ Sostenevamo che la coscienza è tanto più equilibrata, quanto più è tesa verso l'azione, tanto più incerta quanto più è distesa in una specie di sogno; che tra questi due piani estremi, il piano dell'azione e il piano del sogno, vi sono tutti i piani intermedi che corrispondono ad altrettanti gradi decrescenti di "attenzione alla vita" e di adattamento alla realtà.³⁷ Le idee da noi esposte a questo proposito furono accolte con qualche riserva; qualcuno le giudicò paradossali. Esse si scontravano infatti con delle teorie comunemente accolte, con la concezione atomistica della vita mentale. Tuttavia, la psicologia vi si avvicina sempre di più, soprattutto da quando Pierre Janet è giunto per conto proprio, in maniera differente, a conclusioni totalmente conciliabili con le nostre. È allora in un abbassamento del tono mentale che cercheremo l'origine del falso riconoscimento. Per Pierre Janet questo abbassamento produrrebbe direttamente il fenomeno, diminuendo lo sforzo di sintesi che accompagna la percezione

normale: questa assume allora l'aspetto di un ricordo vago, o di un sogno.³⁸ Più precisamente, non si tratterebbe di nient'altro che di uno di quei "sentimenti d'incompletezza" che Janet ha studiato in maniera tanto originale: il soggetto, disorientato da quanto vi è di non completamente reale, e quindi, di non completamente attuale nella sua percezione, non sa se ha a che fare con il presente, il passato, o perfino, con il futuro. Léon Kindberg ha ripreso e sviluppato quest'idea di una diminuzione dello sforzo di sintesi.³⁹ D'altra parte, Heymans ha tentato di mostrare come una "diminuzione dell'energia psichica" potrebbe modificare l'aspetto del nostro ambiente abituale e conferire l'aspetto del "déjà-vu" agli avvenimenti che vi si svolgono. "Supponiamo" dice, "che il nostro ambiente abituale dia solo una bassissima risonanza alle associazioni che, d'altra parte, continua a suscitare regolarmente. Succederà esattamente ciò che succede nei casi in cui, dopo molti anni, vediamo di nuovo dei luoghi o degli oggetti, o sentiamo di nuovo delle melodie, che una volta conosceamo, ma che abbiamo dimenticato da molto tempo... Ora, se in questi ultimi casi abbiamo imparato a interpretare la più debole spinta delle associazioni come il segno di esperienze anteriori che si riferiscono a oggetti identici a quelli presenti, si può immaginare che anche negli altri casi, nei casi in cui, in seguito a una diminuzione dell'energia psichica, l'ambiente abituale esercita un'efficacia associativa molto ridotta, avremo l'impressione che in esso si ripetano, identici, degli avvenimenti personali e delle situazioni richiamate dal profondo di un passato nebuloso."⁴⁰ Infine, in un lavoro approfondito che contiene, sotto forma di autosservazione, una delle analisi più penetranti del falso riconoscimento,⁴¹ Dromard e Albès spiegano il fenomeno con una diminuzione del "tono d'attenzione" che provocherebbe una rottura tra lo "psichismo inferiore" e lo "psichismo superiore". Il primo, funzionando senza l'aiuto del secondo, percepirebbe automaticamente l'oggetto presente, mentre il secondo si occuperebbe esclusivamente dell'immagine raccolta dal primo, invece di considerare l'oggetto stesso.⁴²

Diremo di queste ultime tesi, come delle prime, che ne accettiamo il principio: è proprio in un abbassamento del tono generale della vita psicologica che dev'essere cercata la causa

iniziale del falso riconoscimento. Il punto delicato sta nel determinare la forma del tutto specifica qui assunta dalla disattenzione alla vita, e nello spiegare perché essa finisca per farci scambiare il presente per una ripetizione del passato. Un semplice rilassamento dello sforzo di sintesi richiesto dalla percezione darà alla realtà proprio l'aspetto di un sogno, ma perché questo sogno appare come la ripetizione integrale di un minuto già vissuto? Supponendo che lo "psichismo superiore" intervenga per sovrapporre la sua attenzione a questa percezione disattenta, otterremmo al massimo un ricordo considerato attentamente: non si tratterà certo di una percezione replicata da un ricordo. D'altra parte, una pigrizia della memoria associativa, come quella supposta da Heymans, renderebbe semplicemente faticoso il riconoscimento dell'ambiente: ma questo riconoscimento faticoso di ciò che è familiare, è ben diverso dal ricordo di un'esperienza anteriore determinata, identica in tutto e per tutto all'esperienza attuale. In breve, sembra proprio che sia necessario combinare quest'ultimo sistema di spiegazione con il primo, ammettere che il falso riconoscimento dipende contemporaneamente da una diminuzione della tensione psicologica e da uno sdoppiamento dell'immagine, e cercare come dovrà essere tale diminuzione per produrre lo sdoppiamento, e come sarà tale sdoppiamento se traduce una semplice diminuzione. Ma non possiamo solamente avvicinare artificialmente le due teorie. L'avvicinamento verrà da sé, crediamo, se il meccanismo della memoria viene approfondito nelle due direzioni indicate.

Ma vorremmo presentare innanzitutto un'osservazione generale riguardo ai fatti psicologici morbosi o anormali. Tra questi fatti, ve ne sono alcuni che dipendono chiaramente da un impoverimento della vita normale. Tali sono le anestesi, le amnesie, le afasie, le paralisi, insomma tutti gli stati che sono caratterizzati dall'abolizione di certe sensazioni, di certi ricordi o di certi movimenti. Per definire questi stati, ci limitiamo a indicare ciò che è scomparso dalla coscienza. Consistono in un'assenza. Tutti vi vedranno un deficit patologico.

Al contrario, ci sono degli stati morbosi o anormali che sembrano aggiungersi alla vita normale, e arricchirla invece di diminuirla. Un delirio, un'allucinazione, un'idea fissa sono dei

fatti positivi. Consistono nella presenza, e non nell'assenza, di qualcosa. Sembrano dare allo spirito nuovi modi di sentire e di pensare. Per definirli, bisogna considerarli per quello che sono e per quello che aggiungono, invece di attenersi a quello che non sono e a quello che sottraggono. Se la maggior parte dei sintomi dell'alienazione mentale appartiene a questa seconda categoria, potremmo dire lo stesso a proposito di molte anomalie e singolarità psicologiche. Il falso riconoscimento è uno di questi. Come vedremo più avanti, esso presenta un aspetto *sui generis*, che non è quello del riconoscimento vero.

Tuttavia, il filosofo può domandarsi se, nel campo dello spirito, la malattia e la degenerazione siano realmente capaci di creare qualcosa, e se i caratteri apparentemente positivi, che conferiscono al fenomeno anormale un aspetto di novità, non si riducano, quando se ne approfondisce la natura, a un vuoto interiore, a un deficit del fenomeno normale. Si è convenuto di definire la malattia come una *diminuzione*. E' vero che si tratta di un modo vago di esprimersi, e che si dovrebbe indicare con precisione, nei casi in cui nulla di visibile è scomparso dalla coscienza, in che cosa la coscienza sia diminuita. In un'altra occasione^K abbiamo fatto un tentativo di questo genere, come ricordavamo poco prima. Dicevamo che a fianco della diminuzione che riguarda il *numero* degli stati di coscienza, ce n'è un'altra che interessa la loro solidità o il loro *peso*. Nel primo caso la malattia non fa che eliminare alcuni stati senza toccarne altri. Nel secondo, nessuno stato psicologico scompare, ma tutti sono colpiti, e perdono la loro zavorra, cioè la loro capacità d'inserzione e di penetrazione nella realtà.⁴³ Ciò che è diminuito è "l'attenzione alla vita", e i fenomeni nuovi che appaiono sono solo l'aspetto esteriore di questo distacco.

D'altra parte riconosciamo che, anche in questa forma, l'idea resta troppo generale per fornire delle spiegazioni psicologiche dettagliate. Se non altro indicherà la via da seguire per trovare la spiegazione.

Se infatti la si accetta, non si avrà motivo di cercare una causa attiva che produca il fenomeno morboso o anormale che si presenta con dei caratteri particolari. Infatti, questo fenomeno, nonostante le apparenze, non ha nulla di positivo, nulla di nuovo. Si produceva già in condizioni di normalità; ma

gli era impedito di manifestarsi, quando se ne fosse presentata l'occasione, da uno di quei meccanismi antagonisti, costantemente attivi, che assicurano *l'attenzione alla vita*. La vita psicologica normale, come noi ce la rappresentiamo, è in effetti un sistema di funzioni, ciascuna delle quali ha un suo dispositivo particolare. Ogni dispositivo, lasciato a se stesso, produrrebbe una quantità di effetti inutili o fastidiosi, capaci di disturbare il funzionamento degli altri dispositivi, come anche *il nostro equilibrio motorio*, e *il nostro adattamento alla realtà*, costantemente rinnovato. Ma un lavoro di eliminazione, correzione, messa a punto viene svolto in continuazione, da esso deriva proprio la salute morale. Laddove è insufficiente, si presentano dei sintomi che credevamo si fossero prodotti proprio in tale occasione, ma che invece erano sempre stati presenti, o almeno, sarebbero stati presenti se avessimo lasciato fare. Certamente, è naturale che il teorico sia colpito dal carattere *sui generis* dei fatti morbosi. Dato che questi fatti sono complessi, e che tuttavia presentano, nella loro complicatezza, un certo ordine, il suo primo istinto è di riferirli a una causa attiva, capace di organizzarne gli elementi. Ma se, nel campo dello spirito, la malattia non ha la forza di creare qualcosa, essa può allora consistere soltanto nel rallentamento o nell'arresto di certi meccanismi che, allo stato normale, impediscono ad altri di produrre pienamente il loro effetto. *Così, il compito principale della psicologia in questi casi non sarà quello di spiegare come certi fenomeni si producono nel malato, ma perché non li si riscontra nell'uomo sano.*

Abbiamo già esaminato da questo punto di vista i fenomeni del sogno.^L Di solito si considerano i sogni come dei fantasmi, che si aggiungono alle concrete percezioni e concezioni della veglia, come dei fuochi fatui che volteggiano al di sopra di essa. Si tratterebbe di un tipo particolare di fatti, che la psicologia dovrebbe studiare in un capitolo a parte, e poi non occuparsene più. Ed è naturale che pensiamo così, perché lo stato di veglia è quello che ci interessa praticamente, mentre il sogno è ciò che vi è di più estraneo all'azione, di più inutile. Poiché dal punto di vista pratico si tratta di qualcosa di superfluo, siamo portati a considerarlo dal punto di vista teorico come un accidente. Se eliminiamo quest'idea preconcepita, lo stato di sogno ci apparirà, al contrario, come il

substratum del nostro stato normale. Esso non si aggiunge alla veglia: è la veglia che deriva dalla limitazione, concentrazione e tensione di una vita psicologica diffusa, la vita del sogno. In un certo senso, la percezione e la memoria esercitate nel sogno, sono più naturali di quelle della veglia: la coscienza si diverte a percepire per percepire, a ricordare per ricordare, senza nessuna preoccupazione per la vita, cioè per l'azione da compiere. Ma vegliare significa eliminare, scegliere e concentrare senza tregua la totalità della vita diffusa del sogno nel punto in cui si pone un problema pratico. Vegliare significa volere. Cessate di volere, distaccatevi dalla vita, disinteressatevi: con ciò stesso passate dall'io della veglia all'io dei sogni, meno *teso*, ma più *esteso* dell'altro. Il meccanismo della veglia, dunque, è il più complesso, *il più delicato* e anche il più *positivo* dei due, ed è la veglia, molto più del sogno, a esigere una spiegazione.

Ma se il sogno imita in tutto e per tutto l'alienazione mentale, potremmo applicare quanto abbiamo detto dei sogni a molti dei fatti di alienazione. Non vorremmo accostarci allo studio di questi fenomeni con delle idee troppo sistematiche. E' dubbio che si possa spiegarli tutti nello stesso modo. E per molti di essi, ancora mal definiti, non è giunto il momento di tentare una spiegazione. Come abbiamo detto in precedenza, presentiamo la nostra tesi a titolo di semplice indicazione metodologica, con il solo scopo di orientare in una certa direzione l'attenzione del teorico. Tuttavia, vi sono dei fatti patologici o anormali ai quali crediamo sia applicabile fin da ora. In primo luogo figura il falso riconoscimento. Il meccanismo della percezione e, a nostro avviso, quello della memoria, sono tali che il falso riconoscimento deriverebbe naturalmente dal gioco di queste due facoltà, se uno specifico meccanismo non intervenisse subito per annullarlo. La questione importante non è dunque quella di sapere perché esso sorge in certi momenti, in certe persone, ma quella di capire perché non si produce in tutti, a ogni istante.

Vediamo, infatti, come si forma il ricordo. Ma cerchiamo di capirci: il ricordo di cui parleremo sarà sempre uno stato psicologico ora cosciente, ora semicosciente, il più delle volte incosciente. Riguardo al ricordo, considerato come una traccia

lasciata nel cervello, ci siamo pronunciati altrove.^M Abbiamo sostenuto che le diverse memorie sono ben localizzabili nel cervello, nel senso che il cervello dispone, per ogni categoria di ricordi, di un dispositivo specifico, destinato a trasformare il ricordo puro in una percezione o immagine nascente: se invece si va oltre, se si pretende di assegnare a ogni ricordo un posto nella materia cerebrale, ci si limita a tradurre dei fatti psicologici indiscussi in un linguaggio anatomico discutibile, e si giunge a delle conclusioni smentite dall'osservazione. A dire il vero, quando parliamo dei nostri ricordi, pensiamo a qualcosa che la coscienza possiede o che può recuperare, tirando a sé, per così dire, il filo che essa regge. Il ricordo va e viene, dal conscio all'inconscio, e il passaggio tra i due stati è così continuo, e così poco marcato il limite, che non abbiamo alcun diritto di supporre tra di essi una radicale differenza di natura. Questo è dunque il ricordo di cui ci occuperemo. D'altra parte, per ragioni di brevità, chiameremo percezione ogni coscienza di qualcosa presente, tanto alla percezione interna che alla percezione esterna. Sosterremo che *la formazione del ricordo non è mai posteriore a quella della percezione; essa ne è contemporanea*. Man mano che la percezione si crea, il suo ricordo si profila ai suoi lati, come l'ombra al lato del corpo. Ma la coscienza di solito non lo percepisce, così come l'occhio non vedrebbe la nostra ombra se la illuminasse ogni volta che si volge verso di essa.

Supponiamo infatti che il ricordo non si crei nel corso della percezione: ci si deve allora chiedere in quale momento nascerà. Aspetta, per sorgere, che la percezione sia svanita? Questo è ciò che di solito viene implicitamente ammesso, sia che si faccia del ricordo incosciente uno stato psicologico, sia che vi si veda una modificazione cerebrale. Vi sarebbe dapprima lo stato psicologico presente, poi, quando questo non c'è più, il ricordo di questo stato assente. Vi sarebbe dapprima l'entrata in gioco di certe cellule, che sarebbe la percezione, poi una traccia lasciata da queste cellule una volta svanita la percezione, e questo sarebbe il ricordo. Ma perché le cose si svolgano così, bisognerebbe che il corso della nostra esistenza cosciente si componesse di stati nettamente distinti, ciascuno dei quali avesse oggettivamente un inizio, e oggettivamente una fine. Come non accorgersi che questo spezzettamento in

stati della nostra vita psicologica, analogo allo spezzettamento in scene di una commedia, non ha nulla di assoluto, e che è del tutto relativo alla nostra interpretazione differenziata e mutevole del nostro passato? A seconda del punto di vista in cui mi pongo, a seconda del centro d'interesse che scelgo, ritaglio in maniera differente la mia giornata di ieri, vi percepisco raggruppamenti differenti di situazioni o di stati. Sebbene queste divisioni non siano tutte ugualmente artificiali, nessuna esiste in sé, perché lo svolgimento della vita psicologica è continuo. Il pomeriggio che ho appena trascorso in campagna con degli amici, si è scomposto in pranzo + passeggiata + cena, oppure in conversazione + conversazione + conversazione ecc.; e, di nessuna di queste conversazioni che si sono sovrapposte le une alle altre, si può dire che formi un'entità distinta. Sono possibili venti sistemi di disarticolazione; nessuno di essi corrisponde ad articolazioni precise della realtà. Con quale diritto si suppone che la memoria scelga uno di essi, divida la vita psicologica in periodi nettamente distinti, aspetti la fine di ogni periodo per regolare i suoi conti con la percezione?

Si potrebbe obiettare che la percezione di un oggetto esterno comincia quando esso appare, termina quando scompare, e che si può indicare, almeno in questo caso, un momento preciso in cui il ricordo sostituisce la percezione? Questo significherebbe dimenticare che normalmente la percezione si compone di una successione di parti, e che queste parti sono senza individualità, né più né meno del tutto. Riguardo a ciascuna di esse abbiamo diritto di dire che il suo oggetto sparisce via via: come potrebbe il ricordo nascere solamente quando tutto è finito? E come potrebbe sapere la memoria, in un qualsiasi momento dell'operazione, che non è finito tutto, che resta ancora qualcosa?

Più rifletteremo e meno comprenderemo come il ricordo possa mai nascere, se non si crea nel corso della stessa percezione. O il presente non lascia nessuna traccia nella memoria, oppure in ogni istante, nel suo stesso scaturire, si sdoppia in due getti simmetrici, uno dei quali ricade verso il passato mentre l'altro si slancia verso il futuro. Quest'ultimo, che chiamiamo percezione, è il solo che ci interessa. Non sappiamo che farcene del ricordo delle cose, mentre

possediamo le cose stesse. Poiché la coscienza pratica scarta questo ricordo come inutile, la riflessione teorica lo considera come se fosse inesistente. Così nasce l'illusione che il ricordo *segua* la percezione.

Ma questa illusione ha un'altra origine, ancora più profonda.

Essa deriva dal fatto che il ricordo vivo, cosciente non ci sembra essere nient'altro che la percezione stessa che resuscita sotto una forma più umile. Tra la percezione e il ricordo vi sarebbe una differenza d'intensità o di grado, ma non di natura. Poiché la percezione viene definita come uno stato forte e il ricordo come uno stato debole, e il ricordo di una percezione non può, quindi, essere altro che questa percezione indebolita, ci sembra che la memoria abbia dovuto attendere, per registrare una percezione nell'inconscio, che questa si fosse assopita in ricordo. Per questo motivo crediamo che il ricordo di una percezione non possa crearsi con questa percezione, né svilupparsi contemporaneamente a essa.

Ma la tesi che fa della percezione presente uno stato forte e del ricordo vivo uno stato debole, e sostiene che si passi da questa percezione a questo ricordo grazie a una diminuzione ha contro di sé l'osservazione più elementare. L'abbiamo dimostrato in un lavoro precedente.^N Prendete una sensazione intensa e fatela decrescere progressivamente fino a zero. Se tra il ricordo della sensazione e la sensazione stessa vi è soltanto una differenza di grado, la sensazione diventerà ricordo prima di venir meno. Ora, giunge sicuramente il momento in cui non potete più dire se state provando o state immaginando una sensazione debole. Ma lo stato debole non diventa mai il ricordo dello stato forte, collocato nel passato. Dunque, il ricordo è altra cosa.

Il ricordo di una sensazione è in grado di *suggerire* questa sensazione, cioè di farla rinascere, inizialmente debole, poi più forte, tanto più forte quanto più l'attenzione si concentra su di essa. Ma esso rimane distinto dallo stato che suggerisce, ed è proprio perché lo sentiamo dietro la sensazione che ha suggerito, come l'ipnotizzatore dietro l'allucinazione che ha provocato, che localizziamo nel passato la causa di ciò che proviamo. Infatti, la sensazione riguarda essenzialmente l'attuale e il presente; ma il ricordo, che la suggerisce

dall'inconscio più profondo da cui emerge appena, si presenta con questa forza di suggestione *sui generis*, che è il segno di ciò che non è più, di ciò che vorrebbe essere ancora. Non appena il suggerimento tocca l'immaginazione, la cosa suggerita si disegna allo stato nascente, ed è per questo che è così difficile distinguere una sensazione debole che si prova da una sensazione debole di cui ci si rammenta senza datarla. Ma il suggerimento non è affatto quello che suggerisce, il ricordo puro di una sensazione o di una percezione non è affatto la sensazione o la percezione stessa. Altrimenti dovremmo dire che le parole del l'ipnotizzatore devono essere un po' zuccherate o salate per poter convincere i soggetti ipnotizzati di avere nella bocca dello zucchero o del sale.

Scavando ancora più a fondo in questa illusione, troveremo alla sua radice il bisogno, innato al nostro spirito, di rappresentarsi la nostra intera vita interiore sul modello della piccolissima parte di noi stessi che è inserita nella realtà presente, che la percepisce e agisce su di essa. Le percezioni e le sensazioni sono contemporaneamente quanto vi è di più chiaro in noi, e quanto vi è di più importante per noi; registrano in ogni momento la relazione mutevole del nostro corpo con gli altri corpi; determinano od orientano la nostra condotta. Da ciò deriva la nostra tendenza a vedere negli altri fatti psicologici soltanto delle percezioni o sensazioni oscure e indebolite. Anche coloro i quali offrono maggiore resistenza a questa tendenza e credono di vedere nel pensiero qualcosa di diverso da un gioco d'immagini, hanno difficoltà a convincersi che il ricordo di una percezione si distingua radicalmente da questa stessa percezione: a loro sembra che, in ogni caso, il ricordo debba potersi esprimere in termini di percezione, da ottenere con qualche operazione effettuata sull'immagine. Quale sarà questa operazione? *A priori* ci diciamo che essa non può riguardare nient'altro che la *qualità* del contenuto dell'immagine, o la sua *quantità*, oppure tutte e due insieme. Ora, essa non riguarda sicuramente la qualità, poiché il ricordo deve rappresentarci il passato senza alterarlo. Riguarderà quindi la quantità. Ma la quantità, a sua volta, può essere estensiva o intensiva, perché l'immagine contiene un numero determinato di parti, e ha un certo grado di forza. Consideriamo la prima alternativa. Il ricordo modifica

l'estensione dell'immagine? Certamente no, perché, se aggiungesse qualcosa al passato, sarebbe infedele; e se ne sopprimesse qualcosa, sarebbe incompleto. Non resta dunque che l'ipotesi che la modificazione riguardi l'intensità; e visto che non è evidentemente un accrescimento, deve trattarsi di una diminuzione. Questa è la dialettica istintiva, appena cosciente, che ci conduce, per esclusione, a fare del ricordo un indebolimento dell'immagine.

Raggiunta questa conclusione, tutta la nostra psicologia della memoria ne trae ispirazione; la nostra stessa fisiologia ne risente. In qualunque maniera ci rappresentiamo il meccanismo cerebrale della percezione, non vediamo nel ricordo nient'altro che una nuova vibrazione dello stesso meccanismo, una ripetizione attenuata dello stesso fatto. L'esperienza è tuttavia presente, e ci pare dire il contrario. Essa ci mostra che possiamo perdere i nostri ricordi visivi senza cessare di vedere, e i nostri ricordi uditivi senza cessare di sentire, che la cecità e la sordità psichica non implicano necessariamente la perdita della vista o dell'udito: come sarebbe possibile se la percezione e la memoria interessassero gli stessi centri, mettessero in gioco gli stessi meccanismi? Ma noi passiamo sopra questa difficoltà, piuttosto che ammettere una distinzione radicale tra la percezione e il ricordo.

Attraverso due percorsi convergenti, ricostruendo la nostra vita psicologica con degli stati ritagliati in maniera netta e giudicando tutti questi stati come se fossero esprimibili in termini d'immagini, il ragionamento giunge, dunque, a fare del ricordo una percezione indebolita, qualcosa che segue la percezione invece di esserne contemporanea. Evitiamo questa dialettica naturale della nostra intelligenza, che è comoda per il linguaggio, forse è indispensabile alla pratica, ma non è suggerita dall'osservazione interiore: il ricordo si presenta allora come se replicasse la percezione a ogni momento, nascendo con essa, sviluppandosi insieme e sopravvivendole proprio perché è di una natura differente.

Cos'è dunque? Ogni descrizione chiara di uno stato psicologico avviene mediante immagini, e abbiamo appena detto che il ricordo di un'immagine non è un'immagine. Il ricordo puro non potrà allora essere descritto se non in modo vago, in termini metaforici. Diciamo dunque, come abbiamo

spiegato in *Materia e memoria*,⁴⁴ che il ricordo sta alla percezione come l'immagine percepita dietro lo specchio sta all'oggetto posto davanti a esso. L'oggetto si può toccare così come si può vedere; potrà agire su di noi come noi agiamo su di esso: è gravido di azioni possibili, è *attuale*. L'immagine è *virtuale* e, benché assomigli all'oggetto, non è capace di fare nulla di ciò che esso fa. La nostra esistenza attuale, man mano che si svolge nel tempo, viene così replicata da un'esistenza virtuale, da un'immagine speculare. Ogni momento della nostra vita presenta dunque due aspetti: è attuale e virtuale, percezione da un lato e ricordo dall'altro. Si scinde nell'attimo stesso in cui si pone. O meglio, consiste in questa scissione stessa, poiché l'istante presente, sempre in movimento, limite sfuggente tra l'immediato passato che non è già più e l'immediato futuro che non è ancora, si ridurrebbe a una semplice astrazione se non fosse proprio lo specchio mobile che di continuo riflette la percezione in ricordo.

Immaginiamo uno spirito che fosse capace di prendere coscienza di questo sdoppiamento. Supponiamo che il riflesso della nostra percezione e della nostra azione ritorni a noi man mano che percepiamo e agiamo, e non quando la percezione è completa e l'azione compiuta. Vedremo allora nello stesso tempo la nostra esistenza reale e la sua immagine virtuale, l'oggetto da un lato e il riflesso dall'altro. D'altronde il riflesso non potrà essere confuso con l'oggetto, perché questo ha tutti i caratteri della percezione, mentre quello è già ricordo: se non lo fosse fin da ora, non lo potrebbe essere mai più. In seguito, quando svolgerà la sua normale funzione, esso ci rappresenterà il passato con il segno del passato; colto nel momento in cui si forma, esso appare con il segno del passato, costitutivo della sua essenza. Di quale passato si tratta? Esso non ha data, né potrebbe averne: si tratta del passato in *generale*, non può essere nessun passato in particolare. A rigore, se consistesse semplicemente in un determinato evento cui si è assistito, o in una certa emozione provata, potremmo essere tratti in inganno e credere che si è già percepito ciò che si sta percependo, già provato ciò che si sta provando. Ma si tratta di ben altro. A sdoppiarsi a ogni istante in percezione e ricordo è la totalità di ciò che noi vediamo, sentiamo, proviamo, tutto ciò che siamo con tutto ciò che ci circonda. Se prendiamo coscienza di questo

sdoppiamento, la totalità del nostro presente ci apparirà, a un tempo, come percezione e come ricordo. Tuttavia, sappiamo bene che non si vive due volte lo stesso momento di una storia, e che il tempo non risale il suo corso. Che fare? La situazione è strana, paradossale. Sconvolge tutte le nostre abitudini. Un ricordo è presente: si tratta di un ricordo perché ha il segno caratteristico degli stati che comunemente chiamiamo con questo nome e che si presentano alla coscienza solo quando il loro *oggetto* scompare. Tuttavia non rappresenta qualcosa che è stato, ma soltanto qualcosa che è; procede *pari passo* con la percezione che riproduce. E', nel momento attuale, un ricordo di questo momento. Appartiene al passato quanto alla forma, e al presente quanto alla materia. E' un *ricordo del presente*.

Man mano che la situazione si sviluppa, il ricordo che sta al suo fianco dà a ogni tappa l'aspetto del "déjà-vu", del già conosciuto. Ma questa situazione, anche prima di essere giunta al suo termine, ci sembra che debba formare un tutto, poiché è stata ritagliata entro la continuità della nostra esperienza dall'interesse del momento. In che modo potremmo aver già vissuto una parte di tale situazione se non avessimo già vissuto la sua totalità? Potremmo riconoscere ciò che si sta svolgendo se non conoscessimo ciò che deve ancora svolgersi? Non siamo in grado, perlomeno, di anticipare in ogni momento il momento successivo? L'istante che sta per giungere è già condizionato dall'istante presente; il contenuto del primo è inseparabile dal contenuto del secondo: se non vi sono dubbi che uno di essi è un ripresentarsi del passato, come potrebbe non esserlo anche l'istante successivo? Se riconosco il primo, riconoscerò certamente il secondo. Così mi ritrovo in continuazione, rispetto a quello che sta per accadere, nell'atteggiamento di una persona che riconoscerà e, di conseguenza, conosce. Ma questo è solo *atteggiamento* della conoscenza; è solo la forma senza la materia. Dato che non posso predire quello che sta per accadere, mi è chiaro che non lo so. Ma prevedo che sto per averlo già saputo, nel senso che lo riconoscerò, percependolo. Questo riconoscimento futuro che sento come inevitabile, grazie allo slancio preso dalla mia facoltà di riconoscere, esercita in anticipo un effetto retroattivo sul mio presente, ponendomi nella strana situazione di una persona che sente di conoscere quello che sa d'ignorare.

Prendiamo una lezione che una volta conoscevamo a memoria e ora abbiamo dimenticato, ma che un giorno ci ritroviamo a ripetere meccanicamente. Dato che riconosciamo ogni parola mentre la pronunciamo, sentiamo di possederla prima di pronunciarla, e tuttavia non la ritroviamo se non pronunciandola. Chi prendesse coscienza dello sdoppiamento continuo del suo presente in percezione e in ricordo, si troverebbe nello stesso stato. Per poco che si analizzasse, si paragonerebbe a un attore che recita il suo ruolo, ascoltandosi e guardandosi recitare. Più approfondisce quello che prova, più si scinde in due personaggi, uno dei quali si dà così in spettacolo all'altro. Da un lato sa di continuare a essere quello che era, un io che pensa e che agisce conformemente a ciò che richiede la situazione, un io inserito nella vita reale e che vi si adatta con un libero sforzo della volontà: questo è quanto gli assicura la sua percezione del presente. Ma il ricordo di questo presente, ugualmente presente, gli fa credere di ripetere per intero delle cose già dette, di rivedere esattamente delle cose già viste, trasformandolo così in un attore che recita un ruolo. Da qui derivano due io differenti, uno dei quali, cosciente della propria libertà, si considera spettatore indipendente di una scena che l'altro reciterebbe meccanicamente. Ma questo sdoppiamento non va mai fino in fondo. Si tratta piuttosto di un'oscillazione della persona tra due punti di vista su se stessa, un via vai dello spirito tra la perfezione che è solo percezione, e la percezione replicata dal suo stesso ricordo: la prima comporta il sentimento abituale che abbiamo della nostra libertà, e si inserisce in modo del tutto naturale nel mondo reale; la seconda ci fa credere di ripetere una parte appresa, e ci trasforma in automi, ci trasporta in un mondo teatrale e di sogno. Chiunque abbia corso per qualche istante un pericolo grave, cui è potuto sfuggire solo grazie a una rapida serie di atti, tanto urgentemente richiesti dalla necessità quanto compiuti con coraggio, ha provato qualcosa dello stesso genere. E' uno sdoppiamento più virtuale che reale. Si agisce, e tuttavia si "è agiti", si sente che si sceglie e si vuole, ma che si sceglie qualcosa d'imposto e che si vuole qualcosa d'inevitabile. Ne deriva una compenetrazione di stati che si fondono e addirittura s'identificano nella coscienza immediata, ma che restano tuttavia logicamente incompatibili tra di loro, e

che la coscienza riflessa rappresenta allora con uno sdoppiamento dell'io in due personaggi differenti, uno dei quali assume tutto ciò che è libertà, mentre l'altro serba per sé la necessità — l'uno, spettatore libero, guarda l'altro recitare automaticamente il suo ruolo.

Abbiamo appena descritto i tre aspetti principali sotto cui appariremmo a noi stessi, nello stato normale, se potessimo assistere alla scissione del nostro presente. Ora, sono proprio questi i caratteri del falso riconoscimento. Lì si trova tanto più accentuati quanto più il fenomeno è netto, completo e profondamente analizzato da chi lo esperisce.

Molti hanno infatti parlato di un sentimento di automatismo e di uno stato paragonabile a quello dell'attore che recita un ruolo. Ciò che è detto e fatto, ciò che noi stessi diciamo e facciamo, sembra "inevitabile". Si assiste ai propri movimenti, ai propri pensieri, alle proprie azioni.⁴⁵ È *come se* ci si sdoppiasse, senza, tuttavia, che ci si sdoppi realmente. Uno dei soggetti scrive: "Questo sentimento di sdoppiamento esiste solamente nella sensazione; le due persone, da un punto di vista materiale, sono soltanto una".⁴⁶ Con questo egli intende senza dubbio dire che prova un sentimento di dualità, ma con la coscienza che si tratta di una sola e identica persona.

D'altra parte, come dicevamo all'inizio, il soggetto spesso si trova nel singolare stato d'animo di una persona che crede di sapere quello che sta per accadere, pur sentendosi incapace di predirlo. "Mi sembra sempre", dice uno di essi, "che sto per prevedere il seguito, ma non potrei indicarlo realmente. " Un altro ricorda ciò che sta per accadere "come ci si ricorda un nome che si ha sulla punta della lingua".⁴⁷ Una delle prime osservazioni è quella di un malato che immagina di anticipare tutto quello che avverrà intorno a lui.⁴⁸ Ecco, dunque, un altro carattere del falso riconoscimento.

Ma il più generale di tutti è quello di cui parlavamo all'inizio: il ricordo evocato resta sospeso in aria, senza un punto d'appoggio nel passato. Non corrisponde a nessuna esperienza anteriore. Lo si sa, se ne è convinti, e tale convinzione non è l'effetto di un ragionamento, ma è immediata. Essa si confonde con l'impressione che il ricordo evocato debba essere semplicemente un duplicato della percezione attuale. Si tratta allora di un "ricordo del

presente”? Se non lo si ammette è senza dubbio perché l'espressione sembrerebbe contraddittoria, perché il ricordo è concepito solamente come una ripetizione del passato, perché non si ammette che una rappresentazione possa recare il segno del passato indipendentemente da quello che essa rappresenta, e, infine, perché teorizza a propria insaputa e, quindi, si ritiene che ogni ricordo sia successivo alla percezione che esso riproduce. Si dice però qualcosa di simile: si parla di un passato che non sarebbe separato dal presente da alcun intervallo: “Ho sentito prodursi in me una specie di scatto che ha soppresso tutto il passato tra quel minuto passato e il minuto in cui vivevo!”.⁴⁹ E' proprio questa, infatti, la caratteristica del fenomeno. Quando si parla di “falso riconoscimento”, si dovrebbe aggiungere che si tratta di un processo che non contraffà, in effetti, il vero riconoscimento e non ne dà l'illusione. Infatti, cos'è il riconoscimento normale? Esso può prodursi in due modi, con un'impressione di familiarità che accompagna la percezione presente, oppure con l'evocazione di una percezione passata che la percezione presente sembra ripetere. Ora, il falso riconoscimento non è nessuna di queste due operazioni. Il riconoscimento del primo tipo è caratterizzato dal fatto che esclude ogni rievocazione di una situazione determinata, personale, in cui l'oggetto riconosciuto sarebbe stato già percepito. Il mio studio, il mio tavolo, i miei libri creano intorno a me un'atmosfera di familiarità solo a condizione di non far sorgere il ricordo di alcun evento determinato della mia storia. Se evocano il ricordo esatto di un evento al quale essi erano legati, io li riconosco anche dal punto di vista di questa relazione, ma questo riconoscimento si aggiunge al primo e se ne distingue profondamente, come ciò che è personale si distingue da ciò che è impersonale. Ora, il falso riconoscimento è qualcosa di diverso da questo sentimento di familiarità. Esso riguarda sempre una situazione personale di cui si è convinti che riproduca un'altra situazione personale, altrettanto precisa e determinata. Resta allora da considerare se non si tratti del secondo tipo di riconoscimento, che comporta la rievocazione di una situazione simile a quella in cui ci si trova attualmente. Osserviamo però che in tali casi si tratta sempre di situazioni simili e non di situazioni identiche. Il secondo tipo di

riconoscimento avviene mediante la rappresentazione sia di ciò che differenzia le due situazioni, sia di ciò che è loro comune. Se assisto a una commedia per la seconda volta, riconosco, una a una, ogni parola e ogni scena; riconosco infine tutta l'opera e mi ricordo di averla già vista; ma allora ero in un altro posto, avevo altri vicini, ero giunto a teatro con altri pensieri; in ogni caso, allora non potevo essere quello che sono oggi, perché durante questo intervallo ho vissuto. Sebbene, dunque, le due immagini siano le stesse, esse non si presentano entro lo stesso quadro, e il vago senso della differenza dei quadri è come una frangia che circonda la mia coscienza dell'identità delle immagini, e mi permette di distinguerle in ogni momento. Al contrario, nel falso riconoscimento, i quadri sono identici come le stesse immagini. Assisto allo stesso spettacolo con le stesse sensazioni, le stesse preoccupazioni; in breve, io mi trovo, adesso, nello stesso punto, alla stessa data, nello stesso istante della mia storia, in cui io mi trovavo allora. In questo caso, quindi, non si può parlare, d'illusione poiché la conoscenza illusoria è l'imitazione di una conoscenza reale, mentre il fenomeno con il quale abbiamo a che fare non imita nessun altro fenomeno della nostra esperienza. E si può parlare a stento di falso riconoscimento, poiché non c'è un riconoscimento vero, di un tipo o di un altro, di cui questo sarebbe la simulazione perfetta. In realtà, si tratta di un fenomeno unico nel suo genere, quello stesso che, se emergesse d'un tratto dall'inconscio in cui deve restare, produrrebbe il "ricordo del presente". Farebbe l'effetto di un ricordo, poiché il ricordo offre un segno distintivo, diverso da quello della percezione; ma non potrebbe essere riferito a un'esperienza passata, perché ciascuno di noi sa bene che non si vive due volte lo stesso momento della propria storia.

Rimane da capire perché di solito questo ricordo resti nascosto, e come si riveli in alcuni casi eccezionali. Generalmente, in linea di massima, il passato torna alla coscienza solo se può servire a comprendere il presente e a prevedere il futuro: è una guida all'azione. Si va fuori strada quando si studiano le funzioni di rappresentazione isolatamente, come se fossero fini a se stesse, come se fossimo dei puri spiriti, intenti a veder passare idee e immagini. La

percezione presente in questo caso attrarrebbe un ricordo simile, senza considerarne l'utilità, per niente, per il puro piacere - per il piacere d'introdurre nel mondo mentale una legge d'attrazione analoga a quella che governa il mondo dei corpi. Di certo non mettiamo in dubbio "la legge di similarità", ma, come abbiamo fatto notare altrove,^O due idee qualsiasi e due immagini prese a caso, per quanto differenti le si possa supporre, si somiglieranno sempre per qualche verso, poiché sarà sempre possibile trovare un genere comune in cui farle entrare: di conseguenza, qualsiasi percezione richiamerebbe qualsiasi ricordo se qui ci fosse solamente un'attrazione meccanica del simile da parte del simile. La verità è che, se una percezione richiama un ricordo, ciò avviene affinché le circostanze che hanno preceduto, accompagnato e seguito la situazione passata, gettino luce sulla situazione presente e ne mostrino una via di uscita. E' possibile evocare mille e mille ricordi in base alla somiglianza, ma il ricordo che tende a riapparire è quello che assomiglia alla percezione per un aspetto particolare, quello che può illuminare e dirigere l'atto che si sta preparando. E questo ricordo, a rigore, potrebbe non manifestarsi: basterebbe che richiamasse, senza mostrarsi, le circostanze a esso contigue, ciò che lo ha preceduto o seguito, insomma, quello che è importante sapere per capire il presente e anticipare il futuro. Si può anche immaginare che nulla di tutto ciò si manifesti alla coscienza, e che si presenti a essa solamente la conclusione, cioè un preciso suggerimento riguardo a un passo da fare. E' probabilmente così che vanno le cose per la maggior parte degli animali. Ma più la coscienza si sviluppa, più essa fa luce sull'operare della memoria, lasciando intravedere sempre più, dietro l'associazione per contiguità, che è il fine, l'associazione per somiglianza, che è il mezzo. Questa, una volta stabilita nella coscienza, permette l'ingresso di una quantità di ricordi superflui, grazie a qualche somiglianza, anche se questa è sprovvista d'interesse attuale. In questo modo si spiega come, nel corso dell'azione, possiamo sognare un po'; ma sono le necessità dell'azione ad avere determinato le leggi del ricordo; solo esse possiedono le chiavi della coscienza, e i ricordi di sogno si introducono soltanto approfittando di quanto vi è di debole, di mal definito, nella relazione di somiglianza che dà l'autorizzazione a entrare. In

breve, se la totalità dei nostri ricordi esercita a ogni istante una spinta dall'inconscio più profondo, la coscienza, attenta alla vita, dà il diritto di passare soltanto ai ricordi che possono concorrere all'azione presente, anche se molti altri si intrufolano proprio grazie alla condizione generale di somiglianza che è stato necessario stabilire.

Ma cosa c'è di più inutile, per l'azione presente, del ricordo del presente? Tutti gli altri ricordi avrebbero più diritto di essere richiamati, poiché portano almeno con loro qualche informazione, sia pure senza interesse attuale. Solo il ricordo del presente non ha nulla da insegnarci, non essendo che la replica della percezione. Abbiamo l'oggetto reale: cosa ce ne faremmo dell'immagine virtuale? Tanto varrebbe mollare la preda per l'ombra.

Per questo non vi è ricordo da cui la nostra attenzione si distolga con maggiore ostinazione.

D'altra parte, l'attenzione di cui si tratta, non è l'attenzione individuale, la cui intensità, direzione, durata, cambiano a seconda delle persone. Potremmo dire che si tratta dell'attenzione della specie, un'attenzione naturalmente volta a certe regioni della vita psicologica e naturalmente distolta dalle altre. All'interno di ciascuna di queste regioni la nostra attenzione individuale si dirigerà senza dubbio a suo piacere, ma in questo modo verrà semplicemente a sovrapporsi alla prima, come la scelta che l'occhio individuale fa nel guardare questo o quell'oggetto si sovrappone a quella fatta una volta per tutte dall'occhio umano riguardo a una certa regione determinata dello spettro per vedervi la luce. Ora, se un leggero cedimento dell'attenzione individuale non è altro che una normale distrazione, ogni deficienza dell'attenzione della specie si traduce in fatti patologici o anormali.

Il falso riconoscimento è una di queste anomalie. Esso consiste in un indebolimento temporaneo dell'attenzione generale alla vita: lo sguardo della coscienza non conserva più la sua direzione naturale e si lascia distrarre prendendo in considerazione quello che non ha alcun interesse di guardare. Ma cosa bisogna intendere qui per "attenzione alla vita"? Qual è il genere particolare di distrazione che porta al falso riconoscimento? Attenzione e distrazione sono termini vaghi: possiamo definirli più chiaramente in questo caso particolare?

Cercheremo di farlo, senza pretendere con ciò di arrivare alla chiarezza completa e alla precisione definitiva riguardo un argomento così oscuro.

Non si è notato abbastanza che il nostro presente è soprattutto un'anticipazione del nostro futuro. L'immagine che la coscienza riflessa ci dà della nostra vita interiore è senza dubbio quella di uno stato che si succede a uno stato, ciascuno dei quali comincia in un punto, termina in un altro, ed è provvisoriamente autosufficiente. Così vuole la riflessione, che prepara la strada al linguaggio; essa distingue, scarta, giustappone; si trova a suo agio solamente nel definito e nell'immobile; si ferma a una concezione statica della realtà. Ma la coscienza immediata sente tutt'altro. Immanente alla vita interiore, essa la sente piuttosto che vederla; ma la sente come un movimento, come l'irruzione continua in un futuro che indietreggia continuamente. D'altronde questo sentimento diventa molto chiaro quando si tratta di compiere un atto determinato. Il termine dell'azione ci è presente fin dall'inizio, e, durante tutto il tempo in cui agiamo, abbiamo coscienza meno dei nostri stati successivi che di uno scarto decrescente tra la posizione attuale e il termine a cui ci avviciniamo. Questo fine, a sua volta, non è percepito, d'altra parte, che come un fine provvisorio; sappiamo che dietro vi è qualcos'altro; nello slancio che prendiamo per superare il primo ostacolo, ci prepariamo già a saltarne un secondo, aspettando gli altri che si succederanno indefinitamente. Allo stesso modo, quando ascoltiamo una frase, lungi dal fare attenzione alle parole prese isolatamente, è il senso del tutto che c'interessa; fin dall'inizio ricostruiamo questo senso ipoteticamente, lanciando il nostro spirito in una certa direzione generale, salvo orientarlo diversamente man mano che la frase, svolgendosi, spinge la nostra attenzione in un senso o in un altro. Anche in questo caso il presente, piuttosto che essere colto in se stesso, è scorto nel futuro in cui fa irruzione. Questo slancio dà a tutti gli stati psicologici che esso fa attraversare o scavalcare un aspetto particolare, ma così costante, che noi ci accorgiamo della sua assenza, quando manca, molto di più che della sua presenza, alla quale siamo abituati. Ciascuno di noi ha potuto notare lo strano carattere che talvolta assume una parola familiare quando fermiamo su

di essa la nostra attenzione. La parola, allora, appare come nuova, e in effetti lo è; mai fino ad ora la nostra coscienza si era fermata su di essa: l'attraversava per arrivare alla fine di una frase. Frenare lo slancio della nostra intera vita psicologica non è altrettanto facile come frenare quello del nostro discorso; ma laddove lo slancio generale si indebolisce, la situazione attraversata deve sembrare tanto strana quanto il suono di una parola che si immobilizza nel corso del movimento della frase. Essa non fa più tutt'uno con la vita reale. Cercando tra le nostre esperienze passate quella che le assomiglia di più, è al sogno che la paragoneremo.

Ora, bisogna notare che la maggior parte dei soggetti che descrivono quello che essi provano durante e dopo il falso riconoscimento, parlano di un'impressione di sogno. L'illusione è accompagnata "a una specie di sensazione non analizzabile che la realtà è un sogno", dice Paul Bourget.⁵⁰ In un'autosservazione redatta in inglese che mi fu data qualche anno fa, l'epiteto *shadowy*^P viene applicato all'insieme del fenomeno; si aggiunge che, più tardi, quando lo si rammenta, il fenomeno si presenta come *thè half forgotten relic of a dream*.^Q Osservatori che non si conoscono tra di loro, che parlano lingue differenti, si esprimono dunque in termini che sono gli uni la traduzione letterale degli altri. L'impressione di sogno è dunque quasi generale.

Ma bisogna anche notare che le persone soggette al falso riconoscimento sono di frequente inclini a trovare strana una parola familiare. Una ricerca fatta da G. Heymans ha dimostrato che queste due disposizioni sono legate l'una all'altra.⁵¹ L'autore aggiunge giustamente che le teorie elaborate per il primo fenomeno non spiegano perché si associ al secondo.

In queste condizioni non sarebbe lecito cercare la causa prima del falso riconoscimento in un arresto momentaneo del nostro slancio di coscienza, arresto che senza dubbio non cambia nulla nella materialità del nostro presente, ma lo distacca dal futuro con il quale fa tutt'uno, e dall'azione che ne sarebbe la normale conclusione, dandogli così l'aspetto di un semplice quadro, di uno spettacolo che offriamo a noi stessi, di una realtà trasposta in sogno? Ci sia consentito di descrivere un'impressione personale. Non siamo soggetti al falso

riconoscimento, ma abbiamo tentato molto spesso, da quando lo studiamo, di porci nello stato d'animo descritto dagli osservatori e d'indurre sperimentalmente in noi il fenomeno. Non ci siamo mai riusciti completamente; tuttavia abbiamo ottenuto, a diverse riprese, qualcosa di simile, sebbene molto fuggevole. Perché questo avvenga, dobbiamo trovarci di fronte a una scena che non soltanto sia nuova, ma che interrompa il corso abituale della nostra vita. Ciò può essere, per esempio, una scena cui assistiamo durante un viaggio, soprattutto se il viaggio è stato improvvisato. La prima condizione è dunque quella di provare un particolare tipo di stupore, che chiamerò lo stupore di trovarsi in questo luogo. Su questo stupore si innesta un sentimento piuttosto differente, che tuttavia conserva un'affinità con esso: il sentimento che il futuro è chiuso, che la situazione è slegata da tutto, ma che noi siamo legati a essa. Nella misura in cui queste due emozioni si compenetrano, la realtà perde la sua solidità, e anche la percezione del presente tende a manifestarsi come la replica di qualcos'altro, che si trova dietro di essa. Si tratta del "ricordo del presente" che traspare? Non oseremmo affermarlo; ma sembra proprio che siamo sulla via del falso riconoscimento, e che manca poco per giungervi.

Ora, perché il *ricordo del presente* aspetta, per rivelarsi, che lo *slancio della coscienza* si indebolisca o si fermi? Non sappiamo nulla del meccanismo grazie al quale una rappresentazione esce dall'inconscio o vi ricade. Tutto quello che possiamo fare è ricorrere a uno schema provvisorio mediante il quale simbolizzare l'operazione. Torniamo a quello di cui ci eravamo serviti all'inizio. Rappresentiamoci la totalità dei ricordi inconsci come se esercitassero una pressione sulla coscienza - che lascia passare, in linea di principio, soltanto quelli che possono concorrere all'azione. Il ricordo del presente fa pressione come gli altri. Del resto, rispetto agli altri, esso è il più vicino a noi: chino sulla nostra percezione del presente, è sempre sul punto di entrarvi. La percezione gli sfugge solo grazie a un continuo movimento in avanti, che mantiene la distanza. In altri termini, un ricordo non si attualizza che tramite una percezione: il ricordo del presente penetrerebbe dunque nella coscienza, se potesse insinuarsi nella percezione del presente. Ma questa è sempre più avanti di lui: grazie allo

slancio che l'anima, essa si trova più nel futuro che nel presente. Supponiamo che d'un tratto lo slancio si fermi: il ricordo raggiunge la percezione, il presente viene riconosciuto nello stesso tempo in cui viene conosciuto.

Dunque, per finire, il falso riconoscimento costituirebbe la forma più inoffensiva di disattenzione alla vita. Un abbassamento costante del tono dell'attenzione fondamentale si esprime attraverso dei disturbi patologici più o meno profondi e duraturi. Ma può succedere che quest'attenzione si mantenga solitamente al suo tono normale, e che la sua insufficienza si manifesti in tutt'altro modo: con degli arresti di funzionamento, generalmente di durata molto breve, che hanno luogo di quando in quando. Non appena si verifica l'arresto, il falso riconoscimento raggiunge la coscienza, la copre per qualche istante, e subito ricade giù come un'onda.

Concludiamo con un'ultima ipotesi cui abbiamo accennato fin dall'inizio del nostro lavoro. Se la disattenzione alla vita può assumere due forme di diversa gravità, non si è in diritto di supporre che la seconda, più benigna, sia un mezzo per difendersi dall'altra? Quando un'insufficienza dell'attenzione rischia di provocare un passaggio definitivo dallo stato di veglia allo stato di sogno, la coscienza localizza il male in alcuni punti in cui essa predispone dei brevi arresti all'attenzione: l'attenzione potrà così mantenersi in contatto con la realtà per tutto il resto del tempo. Alcuni casi molto chiari di falso riconoscimento potrebbero confermare questa ipotesi. Il soggetto, all'inizio, si sente distaccato da tutto, come in un sogno: giunge al falso riconoscimento subito dopo, quando comincia a riprendersi.⁵²

Questo è, dunque, il disturbo della volontà che dà luogo al falso riconoscimento. Ne è, anzi, la causa prima. Quanto alla causa prossima, essa deve essere cercata altrove, nel gioco combinato della percezione e della memoria. Il falso riconoscimento deriva dal funzionamento naturale di queste due facoltà lasciate alle loro forze. Esso si verificherebbe in ogni istante se la volontà, tesa di continuo verso l'azione, non impedisse al presente di rivolgersi su se stesso, spingendolo indefinitamente verso il futuro. Lo *slancio di coscienza*, in cui si esprime lo slancio della vita, si sottrae per la sua semplicità all'analisi. Comunque, è possibile studiare, nel momento in cui

esso si allenta, le condizioni dell'equilibrio mobile che lo slancio di coscienza aveva conservato fin da allora, e così analizzare una manifestazione da cui traspare la sua essenza.

Note

1. Il termine è stato coniato da L. Dugas ("Un cas de dépersonnalisation", in *Revue philosophique*, vol. XLV, 1898, pp. 500-507).

2. E. Bernard-Leroy, *L'illusion de fausse reconnaissance*, Alcan, Paris 1898, p. 176.

3. F.L. Arnaud, "Un cas d'illusion de 'déjà-vu' ou de fausse mémoire", in *Annales médico-psychologiques*, 8^e serie, vol. III, 1896, pp. 455-470.

4. *Archiv für Psychiatrie*, vol. VI, 1876, pp. 568-574.

5. *Ibidem*, vol. xviii, 1887, p. 428.

6. A.-H. Forel, *Das Gedächtnis und seine Abnormitäten*, Zurich, 1885, pp. 44-45.

7. *Journal of Nervous and Mental Diseases*, vol. XXXI, 1904, pp. 577-587, 639-659.

8. *Jahrbuch für Psychiatrie und Neurologie*, vol. XV, 1901, pp. 1-35.

9. P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie* (1903), L'Harmattan, Paris 2005, vol. I, pp. 287 sgg. Cfr. a proposito del "déjà-vu", *Journal de Psychologie*, vol. II, 1905, pp. 139-166.

10. Dobbiamo osservare come la maggior parte degli autori consideri il falso riconoscimento come un'illusione molto diffusa. Wigan pensava che tutti vi fossero soggetti. Kraepelin dice che si tratta di un fenomeno normale. Jensen sostiene che, se si osserva attentamente il fenomeno, non c'è praticamente nessuno che non ne conosca l'illusione.

11. *Archiv für Psychiatrie*, vol. IV, 1874, pp. 244-253.

12. H. Hoffding, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, Alcan, Paris 1903, pp. 166-167.

13. J. Le Lorrain, "A propos de la paramnésie", in *Revue philosophique*, vol. xxxvii, 1894, pp. 208-210.

14. B. Bourdon, "Sur la reconnaissance des phénomènes

nouveaux”, in *Revue philosophique*, vol. XXXVI, 1893, pp. 629-631. Del resto qui è presente solo una parte della tesi di Bourdon.

15. L. Bélugou, “Sur un cas de paramnésie”, in *Revue philosophique*, vol. LXIV, 1907, pp. 282-284. Bélugou d'altronde distingue due specie di paramnesia.

16. J. Sully, *Les illusions des sens et de l'esprit*, Baillière, Paris 1883, p. 198.

17. P. Lapie, “Note sur la paramnésie”, in *Revue philosophique*, vol. XXXVII, 1894, pp. 351-352.

18. J. Grasset, “La sensation du ‘déjà-vu’”, in *Journal de Psychologie*, gennaio 1904, pp. 17-27.

19. L'idea di una somiglianza di tipo affettivo appartiene più propriamente a E. Boirac, *Revue philosophique*, vol. 1, 1876, p. 431.

20. Ribot e William James, che hanno pensato a una spiegazione di questo tipo, hanno avuto la cura di aggiungere che non la proponevano se non per un certo numero di casi [T. Ribot, *Les maladies de la mémoire* (1881), L'Harmattan, Paris, 2005 p. 150; W. James, *Principles of psychology* (1890), Thoemmes, Bristol 1998, vol. I, p. 675, nota].

21. *Archiv für Psychiatrie*, vol. xviii, 1887, pp. 409-436.

22. L'ipotesi di Grasset, secondo la quale la prima esperienza sarebbe stata registrata dall'inconscio, sfuggirebbe, a rigore, alle ultime due obiezioni, ma non alla prima.

23. A.L. Wigan, *A New View of Insanity: the Duality of the Mind* (1884), Pangloss Pr., London 1985, p. 85.

24. *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, vol. XXV, 1868, pp. 48-63.

25. A. Fouillée, “La mémoire et la reconnaissance des souvenirs”, in *Revue des Deux Mondes*, vol. LXX, 1885, p. 154

26. *Archiv für Psychiatrie*, vol. viii, 1878, pp. 57-64.

27. H. Piéron, “Sur l'interprétation des faits de paramnésie”, in *Revue philosophique*, vol. Liv, 1902, pp. 160-163.

28. A. Lalande, “Des paramnésies”, in *Revue philosophique*, vol. XXXVI, 1893, pp. 485-497.

29. F.L. Arnaud, “Un cas d'illusion de ‘déjà-vu’ ou de fausse mémoire”, cit., p. 455.

30. F.W.H. Myers, “The subliminal self”, in *Proceedings of*

the Society for psychical research, vol. XI, 1895, p. 343.

31. A. Lemaître, "Des phénomènes de paramnésie", in *Archives de psychologie*, vol. ni, 1903, pp. 101-110.

32. L. Dugas, "Sur la fausse mémoire", in *Revue philosophique*, vol. XXXVII, 1894, pp. 34-35.

33. T. Ribot, *Les maladies de la mémoire*, cit. p. 152.

34. E. Bernard-Leroy, *L'illusion de fausse reconnaissance*, cit. La lettura di questo libro, il quale contiene una grande quantità di osservazioni inedite, è indispensabile a chiunque voglia farsi un'idea precisa del falso *riconoscimento*. Nel suo *Etude sur les illusions du temps des rêves du sommeil normal* (G. Carré & C. Naud, Paris 1900), J. Tobolowska fa proprie le conclusioni di Bernard-Leroy.

35. *Materia e memoria*, cit., pp. 72 sgg.

36. E. Bernard-Leroy, *L'illusion de fausse reconnaissance*, cit., p. 24.

37. *Materia e memoria*, cit., in particolare le pp. 140-148.

38. P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, cit., pp. 287 sgg. Cfr. "A propos du déjà vu", in *Journal de psychologie*, vol. II, 1905, pp. 289-307.

39. L. Kindberg, "Le sentiment du déjà-vu et l'illusion de fausse reconnaissance", in *Revue de psychiatrie*, 1903, pp. 139-166.

40. *Zeitschrift für Psychologie*, vol. XXXVI, 1904, pp. 321-343.

41. G. Dromard, A. Albès, "Essai théorique sur l'illusion dite de fausse reconnaissance", in *journal de psychologie*, vol. II, 1904, pp. 216-228.

42. Nello stesso modo, la "spersonalizzazione" è stata spiegata mediante una "diminuzione del tono vitale". Vedi, a questo proposito, L. Dugas, "Un cas de dépersonnalisation", cit., pp. 500-507.

43. Si veda *Materia e memoria*, cit., cap. III e in particolare le pp. 145-146.

44. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., pp. 106, 110 sgg. Cfr. tutto il capitolo I.

45. Vedi, in particolare, le osservazioni raccolte da Bernard-Leroy, *L'illusion de fausse reconnaissance*, cit., pp. 182, 185, 186, 232.

46. *Ibidem*, p. 186.

47. A. Lalande, "Des paramnésies", in *Revue philosophique*, vol. xxxvi, 1893, p. 487.

48. Cfr. a proposito di Jensen la nota 11.

49. F. Gregh, citato da E. Bernard-Leroy, *L'illusion de fausse reconnaissance*, cit., p. 183.

50. Osservazione raccolta da E. Bernard-Leroy, *L'illusion de fausse reconnaissance*, cit., p. 169.

51. *Zeitschrift für Psychologie*, vol. XXXIV, 1904, pp. 321-343; e vol. XLIII, 1906, pp. 1-17.

52. Vedi in particolare le autosservazioni di Kraepelin e di G. Dromard, A. Albès, "Essai théorique sur l'illusion dite de fausse reconnaissance", cit.

VI

LO SFORZO INTELLETTUALE

Saggio pubblicato in *Revue philosophique*, gennaio 1902

Il problema che qui affrontiamo è distinto dal problema dell'attenzione, così come viene posto dalla psicologia contemporanea. Quando ci ricordiamo di fatti passati, quando interpretiamo dei fatti presenti, quando sentiamo un discorso, quando seguiamo il pensiero altrui e quando noi stessi ci ascoltiamo pensare, quando infine un sistema complesso di rappresentazioni occupa la nostra intelligenza, sentiamo di potere assumere due differenti atteggiamenti, uno di tensione e l'altro di rilassamento, che si distinguono soprattutto per il fatto che il sentimento dello sforzo è presente nell'uno e assente nell'altro. Il gioco delle rappresentazioni è lo stesso in entrambi i casi? Gli elementi intellettuali sono della stessa specie e intrattengono tra di loro gli stessi rapporti? Non si trova forse nella stessa rappresentazione, nelle reazioni interne che opera, nella forma, nel movimento e nel raggruppamento degli stati più semplici che la compongono tutto quello che è necessario per distinguere il pensiero che si lascia vivere dal pensiero che si concentra e che fa uno sforzo? Inoltre, non rientra forse in qualche modo, nel sentimento che abbiamo di questo sforzo, la coscienza di un particolare *movimento di rappresentazioni*? Questi sono i problemi che vogliamo porre. Possono essere ricondotti tutti a uno solo: *qual è la caratteristica intellettuale dello sforzo intellettuale?*

In qualsiasi modo venga risolta la questione, crediamo che il problema dell'attenzione, come viene posto dagli psicologi dell'attenzione, sarà lasciato intatto. Infatti, gli psicologi si sono preoccupati soprattutto dell'attenzione sensoriale, vale a

dire dell'attenzione prestata a una percezione semplice. Ora, dato che la percezione semplice accompagnata da attenzione è una percezione che avrebbe potuto presentare, in circostanze favorevoli, lo stesso contenuto - o quasi lo stesso - se l'attenzione non vi si fosse unita, si è dovuto cercare, fuori da questo contenuto, il carattere specifico dell'attenzione. L'idea proposta da Ribot^A di assegnare un'importanza decisiva ai fenomeni motori concomitanti e, soprattutto, alle azioni di arresto è quasi diventata classica in psicologia. Ma, più lo stato di concentrazione intellettuale si complica, più esso diventa solidale con lo sforzo che l'accompagna. Ci sono alcune operazioni dello spirito che non riusciamo a capire perché siano compiute con spigliatezza e facilità. Sarebbe possibile, senza sforzo, inventare una nuova macchina, oppure semplicemente estrarre una radice quadrata? In questo caso lo stato intellettuale porta in qualche modo, impresso su di sé, il segno dello sforzo. Ciò vuole dire che si tratta qui di una caratteristica intellettuale dello sforzo intellettuale. E' vero che se questa caratteristica esiste nelle rappresentazioni di ordine più complesso ed elevato, allora essa deve essere riscontrata, in qualche misura, anche negli stati più semplici. Non è impossibile dunque che sia possibile rinvenire le sue tracce perfino nell'attenzione sensoriale stessa, nonostante questo elemento vi giochi soltanto un ruolo secondario e poi cancellato.

Per semplificare lo studio, esamineremo le diverse specie di lavoro intellettuale separatamente, procedendo dal più facile, che è riproduzione, al più difficile, che è produzione o invenzione. E' dunque per cominciare che ci occuperemo dello sforzo della memoria, o, più precisamente, del richiamo.

In un saggio precedente¹ abbiamo mostrato che bisognava distinguere una serie di "piani di coscienza" differenti, dal "ricordo puro" non ancora tradotto in immagini distinte, fino a questo stesso ricordo attualizzato in sensazioni nascenti e in movimenti iniziali. L'evocazione volontaria di un ricordo, affermavamo, consiste nell'attraversare questi piani di coscienza uno dopo l'altro, in una direzione determinata. Contemporaneamente alla pubblicazione di questo lavoro, S. Witasek pubblicava un articolo interessante e suggestivo,^{2B} in cui la stessa operazione era definita "un passaggio dal non

intuitivo all'intuitivo". Ritornando su qualche punto del primo lavoro e aiutandoci anche con il secondo, studieremo in primo luogo la differenza tra la rappresentazione spontanea e la rappresentazione volontaria nel caso del richiamo dei ricordi.

Generalmente, quando impariamo una lezione a memoria o quando cerchiamo di fissare nella nostra memoria un gruppo d'impressioni, il nostro unico scopo è di trattenere bene quello che impariamo. Ci preoccupiamo poco di ciò che dovremo fare più tardi per rammentarci di quello che avremo appreso. Il meccanismo del richiamo ci è indifferente; l'essenziale è che possiamo richiamare il ricordo, in un modo qualsiasi, quando ne avremo bisogno. Ecco perché impieghiamo simultaneamente o successivamente i procedimenti più diversi, facendo lavorare la memoria meccanica così come la memoria intelligente, giustapponendo tra loro le immagini auditive, visive e motorie per trattenerle tali e quali allo stato grezzo, o, al contrario, cercando di sostituire loro un'idea semplice che ne esprima il senso o che permetta, nel caso, di ricostituirne la serie. Questo è inoltre il motivo per cui, quando giunge il momento del richiamo, non ricorriamo esclusivamente all'intelligenza, né esclusivamente all'automatismo: qui automatismo e riflessione si mescolano intimamente, l'immagine evoca l'immagine mentre lo spirito lavora su delle rappresentazioni meno concrete. Da qui deriva l'estrema difficoltà che abbiamo nel definire con precisione la differenza tra i due atteggiamenti che assume lo spirito quando richiama meccanicamente tutte le parti di un ricordo complesso e quando, al contrario, le ricostruisce attivamente. Vi è quasi sempre una parte di ricordo meccanico e una parte di ricostruzione intelligente, mescolate insieme così bene da non poter dire dove comincia l'una e dove termina l'altra. Tuttavia, si presentano casi eccezionali in cui ci prefiggiamo di apprendere una lezione complicata in vista di un richiamo alla mente istantaneo e, per quanto possibile, meccanico. D'altra parte, vi sono casi in cui sappiamo che la lezione da apprendere non dovrà mai essere richiamata tutta d'un colpo, ma che, al contrario, dovrà essere oggetto di una ricostruzione graduale e riflessiva. Dunque, esaminiamo in primo luogo questi casi estremi. Vedremo che, a seconda del modo in cui dovremo ricordare, procediamo in maniera del tutto diversa

per trattenere il ricordo. D'altra parte, il lavoro *sui generis* che, acquisendo il ricordo, effettuiamo per facilitare lo sforzo intelligente di richiamo o, al contrario, per renderlo inutile, ci informerà sulla natura e sulle condizioni di questo sforzo.

In una curiosa pagina delle sue *Confidences*, Robert Houdin spiega in che modo procedette per sviluppare nel suo giovane figlio una memoria intuitiva e istantanea.³ Cominciò con il mostrare al bimbo un pezzo del domino, il cinque-quattro, chiedendogli il totale dei punti *senza lasciarlo contare*. Poi, a questo pezzo ne aggiunse un altro, il quattro-tre, esigendo anche in questo caso una risposta immediata. A questo punto interruppe la sua prima lezione. Il giorno dopo riuscì a fare aggiungere a colpo d'occhio tre o quattro pezzi, due giorni dopo cinque: aggiungendo ogni giorno nuovi progressi a quelli del giorno precedente, riuscì a ottenere istantaneamente la somma dei punti di dodici pezzi di domino. "Raggiunto questo risultato, ci occupammo di un lavoro ben più difficile, al quale ci dedicammo per più di un mese. Mio figlio e io, passavamo, molto rapidamente, davanti a un negozio di giocattoli o a qualsiasi altro che fosse fornito di merci varie, e vi gettavamo uno sguardo attento. A pochi passi di distanza prendevamo dalla tasca carta e matita, e facevamo a gara a chi riusciva a elencare il più alto numero di oggetti che avevamo potuto cogliere passando... A mio figlio spesso capitava di annotare anche una quarantina di oggetti..." L'obiettivo di questa particolare educazione era di mettere il bambino in grado di cogliere, soltanto con un'occhiata, in una sala teatrale, tutti gli oggetti portati da tutti gli astanti: allora, con gli occhi bendati, simulava la veggenza descrivendo, da un segno convenzionale di suo padre, un oggetto scelto a caso da uno degli spettatori. Questa memoria visiva si era sviluppata a tal punto che, dopo aver trascorso pochi istanti di fronte a una biblioteca, il bambino tratteneva un numero molto alto di titoli, con l'esatta collocazione dei volumi corrispondenti. In un certo modo, faceva una foto mentale del tutto, che permetteva poi di richiamare immediatamente alla mente alcune parti. Ma, fin dalla prima lezione, e nello stesso divieto di aggiungere tra di loro i punti dei pezzi del domino, scorgiamo la molla principale di quest'educazione della memoria. Ogni *interpretazione* dell'immagine visiva era esclusa dall'atto visivo:

l'intelligenza era mantenuta sul piano delle immagini visive.

Per dare una memoria dello stesso genere all'orecchio, bisogna lasciarla sul piano delle immagini auditive o delle immagini di articolazione. Tra i metodi proposti per l'insegnamento delle lingue, figura quello di Prendergast,⁴ il cui principio è stato utilizzato più di una volta. Esso consiste nel far pronunciare dapprima delle frasi di cui non è permesso all'allievo di cercare il significato. Mai parole isolate: sempre delle proposizioni complete, che dovranno essere ripetute meccanicamente. Se l'allievo cerca d'indovinarne il senso, il risultato è compromesso. Se ha un attimo di esitazione, si deve ricominciare tutto daccapo. Variando l'ordine delle parole, operando degli scambi di parole tra le frasi, si fa sì che, in un certo modo, il senso si chiarisca da solo all'orecchio, senza che intervenga l'intelligenza. Lo scopo è di ottenere dalla memoria il richiamo istantaneo e facile. E l'artificio consiste nel far muovere lo spirito il più possibile tra immagini di suoni o di articolazioni, senza che intervengano degli elementi più astratti, esterni al piano delle sensazioni e dei movimenti.

La facilità con cui si richiama un ricordo complesso sarebbe, dunque, direttamente legata alla tendenza dei suoi elementi a disporsi su uno stesso piano di coscienza. E, infatti, ciascuno di noi ha potuto fare questa osservazione su se stesso. Una poesia imparata alle scuole medie, ci è rimasta nella memoria? Ci accorgiamo, recitandola, che una parola evoca l'altra, e che una riflessione sul senso ostacola il meccanismo del richiamo piuttosto che favorirlo. I ricordi, in questo caso, possono essere auditivi o visivi. Ma sono sempre, allo stesso tempo, motori. Ci è difficile, inoltre, distinguere ciò che è ricordo dell'orecchio da ciò che è abitudine di articolazione. Se ci fermiamo a metà del brano che stiamo recitando, il sentimento d'"incompletezza" ci sembrerà dipendere sia dal fatto che quel che resta del componimento continua a risuonare nella nostra memoria, sia dal fatto che il movimento di articolazione non è arrivato fino alla fine del suo slancio, e vorrebbe esaurirlo, sia, a volte, ed è il caso più frequente, dall'uno e dall'altro insieme. Ma bisogna osservare che questi due gruppi di ricordi - ricordi uditivi e ricordi motori - sono dello stesso ordine, ugualmente concreti, ugualmente vicini alla sensazione: sono, per tornare a un'espressione che

abbiamo già utilizzato, su uno stesso “piano di coscienza”.

Al contrario, se il ricordo è accompagnato da uno sforzo, ciò avviene perché lo spirito si muove da un piano all'altro.

Come imparare a memoria quando non si mira a un richiamo istantaneo? Ce lo dicono i trattati di mnemotecnica, ma ciascuno di noi può intuirlo. Si legge il pezzo attentamente, poi lo si divide in paragrafi o sezioni, tenendo conto della sua organizzazione interna. Si ottiene così una visione schematica dell'insieme. In seguito si inseriscono all'interno dello schema le espressioni più importanti. All'idea principale vengono collegate le idee subordinate, alle idee subordinate le parole principali e rappresentative, infine, a queste parole, le parole intermedie che le uniscono come in una catena. “Il talento mnemonico consiste nel cogliere in un brano di prosa queste idee salienti, queste brevi frasi, queste semplici parole che trascinano con sé intere pagine.”⁵ Così si esprime un trattato. Un altro ci dà la seguente regola: “Ridurre in formule brevi e sostanziali..., sottolineare in ogni formula la parola suggestiva..., associare tra loro tutte queste parole, e formare così una catena logica d'idee”.⁶ In questo caso, quindi, non vengono più collegate delle immagini a delle immagini in modo meccanico, visto che ciascuna di esse deve introdurre quella che la segue. Ci si colloca in un punto in cui la molteplicità delle immagini sembra condensarsi in una rappresentazione unica, semplice e indivisa. Questa rappresentazione viene affidata alla memoria. Allora, quando verrà il momento del richiamo, si ridiscenderà dal vertice della piramide verso il basso. Dal piano superiore dove tutto era raccolto in un'unica rappresentazione, si passerà a dei piani sempre meno elevati, sempre più vicini alla sensazione, dove la rappresentazione semplice è dispersa in immagini, dove le immagini si sviluppano in frasi e parole. E' vero che il richiamo non sarà più immediato e facile. Esso sarà accompagnato da uno sforzo.

Con questo secondo metodo, sarà necessario, senza dubbio, più tempo per richiamare alla mente, ma ce ne vorrà di meno per apprendere. Il perfezionamento della memoria, come è stato fatto notare molto spesso, più che un accrescimento della capacità di trattenere, consiste in una maggiore abilità nel suddividere, coordinare e concatenare le idee. Il predicatore

citato da W. James, all'inizio impiegava tre o quattro giorni per imparare a memoria un sermone. Più tardi, aveva bisogno solo di due, poi di uno solo: alla fine, gli bastava un'unica lettura, attenta e *analitica*.⁷ Il progresso, in questo caso, non è nient'altro che una disposizione crescente nel far convergere tutte le idee, tutte le immagini, tutte le parole in un solo punto. Si tratta di ottenere il calco unico con cui tutte le altre monete vengono coniate.

Che cos'è questo calco? In che modo tante immagini diverse sono contenute implicitamente in una rappresentazione semplice? Ritorneremo su questo argomento. Per il momento limitiamoci ad assegnare alla rappresentazione semplice, sviluppabile in molteplici immagini, un nome che la faccia riconoscere: diremo, rifacendoci al greco, che è uno *schema dinamico*. Con ciò intendiamo dire che questa rappresentazione, più che le immagini stesse, contiene l'indicazione di quello che bisogna fare per ricostruirle. Non è un estratto delle immagini, ottenuto impoverendo ciascuna di esse: non si comprenderebbe, infatti, come lo schema, in molti casi, ci permetta di ritrovare le immagini integralmente. Non è neanche, o, perlomeno non solo, la rappresentazione astratta di quello che significa l'insieme delle immagini. L'idea del significato è senza dubbio molto importante; ma, a parte il fatto che è difficile dire quello che diventa questa idea del significato delle immagini quando la si separa del tutto dalle immagini stesse, è chiaro che lo stesso significato logico può appartenere a serie d'immagini molto differenti, e che di conseguenza non basterebbe a farci trattenere e ricostruire una serie determinata d'immagini, a esclusione di altre. Lo schema è qualcosa di difficile da definire, ma di cui ciascuno di noi ha il sentimento, e di cui si comprenderà la natura se si confrontano tra loro le diverse specie di memoria, soprattutto la memoria tecnica o professionale. In questa sede non possiamo scendere nei dettagli. Tuttavia, spenderemo qualche parola su una memoria che è stata, negli ultimi anni, oggetto di uno studio particolarmente attento e penetrante, la memoria dei giocatori di scacchi.⁸

E' noto che certi giocatori di scacchi sono capaci di condurre contemporaneamente più partite, senza guardare la scacchiera. A ogni mossa di ciascuno degli avversari, viene

indicata loro la nuova posizione del pezzo mosso. In seguito essi fanno muovere un loro pezzo, e così, giocando “alla cieca” e rappresentandosi mentalmente, in ogni momento, le rispettive posizioni di tutti i pezzi su tutte le scacchiere, riescono a vincere, spesso contro abili giocatori, delle partite simultanee. In una pagina molto nota del suo libro sull'intelligenza, Taine ha analizzato questa attitudine in base alle indicazioni fornite da un suo amico.⁹ Secondo lui si tratterebbe di una memoria puramente visiva. Il giocatore vedrebbe, di continuo, come in uno specchio interno, l'immagine di ciascuna scacchiera con i suoi pezzi, come essa si presenta dopo l'ultima mossa.

Ora, dall'indagine fatta da Binet su un certo numero di questi giocatori, sembra derivare una conclusione molto chiara: l'immagine della scacchiera e dei suoi pezzi non si offre alla memoria tale e quale, “come in uno specchio”, ma esige, a ogni istante, uno sforzo di ricostruzione da parte del giocatore. Qual è questo sforzo? Quali sono gli elementi effettivamente presenti alla memoria? È qui che l'indagine ha fornito dei risultati inaspettati. I giocatori consultati, sono innanzitutto d'accordo nel dichiarare che la visione mentale dei pezzi stessi per loro sarebbe più nociva che utile: ciò che essi trattengono e si rappresentano di ogni pezzo, non è il suo aspetto esteriore, ma la sua forza, la sua portata e il suo valore; insomma, la sua funzione. Un alfiere non è un pezzo di legno di forma più o meno strana: è una “forza obliqua”. La torre è una certa forza di “procedere in linea retta”, il cavallo “un pezzo che equivale all'incirca a tre pedoni, e che si muove secondo una legge molto particolare” ecc. Questo per quel che riguarda i pezzi. Passiamo ora alla partita. Nello spirito del giocatore è presente una composizione di forze, o meglio, una relazione tra forze alleate oppure ostili. Il giocatore ripercorre mentalmente la storia della partita dal suo inizio. Ricostruisce gli avvenimenti successivi che hanno portato all'attuale situazione. Ottiene, così, una rappresentazione del tutto che gli permette, in qualsiasi momento, di visualizzare gli elementi. D'altra parte questa rappresentazione astratta è *una*. Essa implica una compenetrazione reciproca di tutti gli elementi, gli uni negli altri. Ciò è dimostrato dal fatto che ogni partita appare al giocatore con una fisionomia che le è propria. Essa gli dà

un'impressione *sui generis*. "La colgo come il musicista coglie un accordo nel suo insieme", dice una delle persone consultate. E' proprio questa differenza di fisionomia che permette di tenere a mente più partite senza confonderle tra loro. Dunque, anche qui, c'è uno schema rappresentativo del tutto, e questo schema non è né un estratto, né un riassunto. Esso è completo tanto quanto lo sarà l'immagine una volta resuscitata, ma contiene, allo stato d'implicazione reciproca, quello che l'immagine svilupperà in parti esterne le une alle altre.

Analizzate il vostro sforzo quando evocate con difficoltà un ricordo semplice. Partite da una rappresentazione in cui sentite che sono dati, l'uno nell'altro, degli elementi dinamici molto differenti. Quest'implicazione reciproca e, di conseguenza, questa complicazione interna, sono talmente necessarie ed essenziali alla rappresentazione schematica, che lo schema potrà essere, se l'immagine da evocare è semplice, molto più semplice di essa. Non dovrò andare molto lontano per trovare un esempio. Qualche tempo fa, schizzando su un foglio la scaletta di questo articolo e stendendo la lista dei lavori da consultare, ho voluto inserire il nome di Prendergast, l'autore di cui ho appena citato il metodo intuitivo e di cui un tempo avevo letto le pubblicazioni, tra molte altre, sulla memoria. Ma non potevo né ritrovare questo nome, né ricordarmi l'opera in cui per la prima volta l'avevo visto citato. Ho trascritto le fasi del lavoro con cui ho provato a richiamare il nome ricalcitante. Sono partito dall'impressione generale che mi era rimasta. Era un'impressione di stranezza, ma non di stranezza indeterminata. C'era come una nota dominante di barbarie, di rapina, la sensazione che avrebbe potuto lasciarmi un uccello predatore che piomba sulla sua vittima, la stringe nei suoi artigli e la porta via con sé. Adesso è chiaro che la parola *prendere*, che più o meno era presente nelle due prime sillabe del nome che cercavo, doveva entrare in gran parte nella mia impressione: ma non so se questa somiglianza sarebbe bastata a determinare una sfumatura di sentimenti così precisa, e vedendo con quanta ostinazione il nome di "Arbogaste" oggi si presenta al mio spirito quando penso a "Prendergast", mi chiedo se non avessi fuso insieme l'idea generale di prendere e il nome di Arbogaste: quest'ultimo, che mi ricordavo dai tempi in cui studiavo la storia romana, evocava nella mia memoria

delle vaghe immagini di barbarie. Tuttavia non ne sono sicuro, e tutto quello che posso affermare è che l'impressione lasciata nel mio spirito era assolutamente *sui generis*, e che tendeva, attraverso mille difficoltà, a trasformarsi in nome proprio. Erano soprattutto le lettere *d* e *r* che questa impressione riportava alla mia memoria. Ma esse non erano riportate come immagini visive o auditive, e neppure come immagini motorie belle e pronte. Esse si presentavano soprattutto come indicazioni di una certa *direzione di sforzo* da seguire per arrivare all'articolazione del nome cercato. Mi sembrava, del resto a torto, che queste lettere dovessero essere le prime della parola, proprio perché avevano l'aria di mostrarmi un percorso. Mi dicevo che, provando con esse, una dopo l'altra, le diverse vocali, sarei riuscito a pronunciare la prima sillaba, e a prendere così uno slancio che mi avrebbe condotto fino alla fine della parola. Questo lavoro avrebbe portato a qualcosa? Non lo so, ma non aveva progredito di molto, quando all'improvviso mi tornò alla mente che il nome era citato in una nota del libro di Kay sull'educazione della memoria^C e che, d'altronde, era stato lì che avevo fatto la sua conoscenza. Andai subito a cercarlo là. Forse l'improvvisa resurrezione del ricordo utile fu soltanto l'effetto del caso. Ma, forse, anche il lavoro destinato a convertire lo schema in immagine aveva superato lo scopo, evocando, quindi, al posto della stessa immagine, le circostanze che l'avevano inquadrato in origine.

In questi esempi lo sforzo di memoria sembra consistere essenzialmente nello *sviluppare* uno schema, se non proprio semplice, perlomeno concentrato in un'immagine degli elementi distinti e più o meno indipendenti gli uni dagli altri. Quando lasciamo vagare liberamente la nostra memoria senza sforzarci, le immagini si succedono alle immagini, tutte situate su uno stesso piano di coscienza. Al contrario, non appena ci sforziamo per ricordarci, sembra che ci eleviamo su un piano superiore, per poi scendere progressivamente verso le immagini da richiamare. Se nel primo caso, associando immagini a immagini, ci muovevamo su un piano unico, con un movimento che potremmo chiamare orizzontale, bisognerà dire che, nel secondo caso, il movimento è verticale, e che ci fa passare da un piano all'altro. Nel primo caso le immagini sono omogenee tra loro, ma rappresentative di oggetti differenti; nel

secondo, in ogni momento dell'operazione è rappresentato un solo e medesimo oggetto, ma in maniera differente e attraverso degli stati intellettuali eterogenei tra loro, ora schemi e ora immagini, lo schema tende verso l'immagine nella misura in cui si accentua il movimento di discesa. Per concludere, ognuno di noi ha la netta sensazione di un'operazione che in un caso si compie in estensione e in superficie, nell'altro in intensità e in profondità.

E' del resto raro che le due operazioni si compiano isolatamente e che le si trovi allo stato puro. La maggior parte degli atti di richiamo comprendono contemporaneamente una discesa dallo schema verso l'immagine e una passeggiata tra le immagini stesse. Ma, come indicavamo all'inizio di questo studio, sarebbe come dire che un atto di memoria contiene, di solito, una parte di sforzo e una parte di automatismo. In questo momento penso a un lungo viaggio che avevo fatto. Gli eventi di questo viaggio mi tornano in mente in un ordine qualsiasi, richiamandosi meccanicamente gli uni agli altri. Ma, se mi sforzo di rammentare questo o quel periodo, procedo dal tutto del periodo alle parti che lo compongono, e il tutto mi appare innanzitutto come uno schema indiviso, con una certa colorazione affettiva. Altre volte, di frequente, le immagini, dopo avere soltanto giocato tra loro, mi chiedono di ricorrere allo schema per completarle. Ma quando ho la sensazione dello sforzo, sono sulla strada che va dallo schema all'immagine.

Concludiamo, per il momento, dicendo che *lo sforzo del richiamo consiste nel convertire una rappresentazione schematica, i cui elementi si compenetrano, in una rappresentazione immaginata, le cui parti si giustappongono.*

Dovremmo ora studiare lo sforzo d'intellezione in generale, quello che ci permette di comprendere e interpretare. Mi limiterò qui a dare delle indicazioni, rimandando per il resto a un lavoro precedente.¹⁰

Poiché l'atto d'intellezione si compie in continuazione, è difficile dire dove comincia e dove finisce lo sforzo intellettuale. Tuttavia, c'è una certa maniera di capire e interpretare che esclude lo sforzo, e ce n'è un'altra che, senza implicarlo necessariamente, è generalmente osservabile laddove esso si produce.

Data una percezione più o meno complessa, l'intellezione del primo genere consiste nel rispondervi automaticamente con un atto appropriato. Che cos'è riconoscere un oggetto consueto se non sapersene servire? E che cosa significa "sapersene servire", se non abbozzare meccanicamente, quando lo si percepisce, l'azione che l'abitudine ha associato a questa percezione? Sappiamo che i primi osservatori avevano dato il nome di *aprassia* alla cecità psichica, esprimendo con questo che l'incapacità di riconoscere gli oggetti usuali è soprattutto un'impotenza a utilizzarli".^{11D} D'altronde quest'intellezione, del tutto automatica, si estende molto di più di quanto si immagini. La normale conversazione si compone in gran parte di risposte belle e fatte a delle domande banali, e la risposta segue la domanda senza che l'intelligenza s'interessi al senso dell'una o dell'altra. In questo modo, dei dementi potranno sostenere una conversazione più o meno coerente su un argomento semplice, benché non sappiano più quello che dicono.^{12E} Lo si è fatto notare molte volte: possiamo legare parole a parole regolandoci sulla compatibilità o incompatibilità, per così dire, musicale dei suoni tra di loro, e comporre, così, delle frasi che stanno in piedi, senza che l'intelligenza propriamente detta vi abbia a che fare. In questi esempi, l'interpretazione delle sensazioni ha luogo subito, attraverso dei movimenti. Lo spirito resta, come dicevamo, su un solo e medesimo "piano di coscienza".

L'intellezione vera è tutt'altra cosa. Essa consiste in un movimento dello spirito che va e viene tra le percezioni o le immagini da una parte, e il loro *significato* dall'altra. Qual è la direzione essenziale di questo movimento? Dato che abbiamo in primo luogo delle immagini e che "comprendere" consiste, in sostanza, nell'interpretare percezioni o immagini, si potrebbe credere che partiamo dalle immagini per risalire al loro significato. Si tratti di seguire una dimostrazione, di leggere un libro, di ascoltare un discorso, sono sempre percezioni o immagini a essere presentate all'intelligenza, per essere tradotte da essa in relazioni, come se essa dovesse andare dal concreto all'astratto. Ma non è che un'apparenza, ed è facile vedere che, in realtà, lo spirito fa il contrario nel lavoro d'interpretazione.

Ciò è evidente nel caso di un'operazione matematica.

Possiamo seguire un calcolo se non lo rifacciamo per conto nostro? Possiamo comprendere la soluzione di un problema senza risolvere a nostra volta il problema? Il calcolo è scritto alla lavagna, la soluzione è stampata in un libro o esposta a viva voce; ma le cifre che vediamo non sono nient'altro che dei cartelli indicatori a cui ci riferiamo per essere sicuri di non essere su una strada sbagliata; le frasi che leggiamo o sentiamo hanno per noi un senso compiuto solo quando siamo in grado di ritrovarle da soli, di crearle nuovamente, per così dire, ricavando da soli l'espressione della verità matematica che esse esprimono. Durante la dimostrazione vista o sentita, abbiamo colto qualche suggerimento, scelto dei punti di riferimento. Da queste immagini visive o uditive, siamo passati a delle rappresentazioni astratte di relazione. Allora, partendo da queste rappresentazioni, le sviluppiamo in parole immaginate che raggiungono e ricoprono le parole lette o sentite.

Ma non avviene lo stesso per ogni lavoro d'interpretazione? A volte si ragiona come se leggere e ascoltare consistessero nell'ap-poggiarsi alle parole viste o sentite, per innalzarsi da ognuna di esse all'idea corrispondente, e, in seguito, giustapporre queste diverse idee tra loro. Lo studio sperimentale della lettura e dell'ascolto delle parole ci mostra che le cose si svolgono in tutt'altro modo. In primo luogo, quello che vediamo di una parola, nella lettura corrente, si riduce a ben poco: qualche lettera - ancor meno, qualche gamba di lettera o qualche tratto caratteristico. Gli esperimenti di Cattell,^F di Goldscheider e Miiller,^G di Pillsbury^H (criticati, è vero, da Erdmann e Dodge^I) su questo punto sembrerebbero definitivi. Non meno istruttivi sono quelli di Bagley^J sull'ascolto della parola; essi dimostrano con precisione che noi sentiamo soltanto una parte delle parole pronunciate. Ma, indipendentemente da ogni esperienza scientifica, ciascuno di noi ha potuto constatare l'impossibilità in cui ci si trova nel tentativo di percepire distintamente le parole di una lingua che non si conosce. In verità, la visione e l'ascolto semplici si limitano, in casi simili, a fornirci dei punti di riferimento, o meglio, a tracciarci un quadro che riempiamo con i nostri ricordi. Commetteremmo un curioso errore se pensassimo che, nel meccanismo del riconoscimento, cominciamo con il vedere e con il sentire, e che poi, una volta costituita la percezione,

l'accostiamo a un ricordo simile a essa per riconoscerla. La verità è che è il ricordo a farci vedere e sentire, e la sola percezione sarebbe incapace di evocare il ricordo che le assomiglia, poiché per farlo essa avrebbe dovuto aver preso già forma ed essere sufficientemente completa. Ora, essa non diventa percezione completa e non acquista una forma distinta se non grazie allo stesso ricordo, che si introduce in essa e le fornisce la maggior parte della sua materia. Ma, se le cose stanno così, deve pur essere il *senso*, innanzitutto, a guidarci nella ricostruzione delle forme e dei suoni. Quello che vediamo della frase letta, quello che sentiamo della frase pronunciata, è solamente ciò che è necessario per metterci nell'ordine d'idee corrispondente: allora, partendo dalle idee, cioè dalle relazioni astratte, le materializziamo, attraverso l'immaginazione, in parole ipotetiche che cercano di sovrapporsi a quello che vediamo e sentiamo. Dunque, l'interpretazione è in realtà una ricostruzione. Un primo contatto con l'immagine imprime al pensiero astratto la sua direzione. Questa si sviluppa poi in immagini rappresentate che a loro volta prendono contatto con le immagini percepite, ne seguono la traccia, si sforzano di coprirle. Laddove la sovrapposizione è perfetta, la percezione è interpretata completamente.

Quando sentiamo parlare la nostra lingua questo lavoro d'interpretazione è troppo facile perché abbiamo il tempo di scomporlo nelle sue diverse fasi. Ma ne abbiamo la netta coscienza quando conversiamo in una lingua straniera che non conosciamo se non in maniera imperfetta. Allora ci rendiamo conto che i suoni sentiti distintamente ci servono come punti di riferimento, che ci poniamo subito in un ordine di rappresentazioni, più o meno astratte, suggerito da quello che sente il nostro orecchio, e che una volta assunto questo *tono* intellettuale, andiamo incontro ai suoni percepiti, con il senso concepito. Affinché l'interpretazione sia esatta deve operarsi questa congiunzione.

D'altronde, sarebbe forse concepibile la possibilità dell'interpretazione se procedessimo veramente dalle parole alle idee? Le parole di una frase non hanno un senso assoluto. Ciascuna di esse trae una sfumatura di significato particolare da ciò che la precede e da ciò che la segue. Né le parole di una frase sono tutte capaci di evocare un'immagine o un'idea

indipendente. Molte di esse esprimono delle relazioni, e non le esprimono se non attraverso il posto che occupano nell'insieme, e attraverso il loro legame con le altre parole della frase. Un'intelligenza che andasse senza posa dalla parola all'idea sarebbe costantemente confusa e, per così dire, erratica. L'intellezione può essere esatta e sicura solo se partiamo dal senso supposto, ricostruito ipoteticamente, se da qui scendiamo ai frammenti di parole realmente percepite, se ci riferiamo di continuo a esse, e se ci serviamo di esse come semplici picchetti per disegnare, in tutte le sue sinuosità, la curva speciale della strada che seguirà l'intelligenza.

Non posso affrontare qui il problema dell'attenzione sensoriale. Ma credo che l'attenzione volontaria, quella che si accompagna, o che può accompagnarsi, a un sentimento di sforzo, si differenzi dall'attenzione meccanica proprio perché mette in azione degli elementi psicologici situati su piani di coscienza differenti. Nell'attenzione che prestiamo meccanicamente, ci sono dei movimenti e degli atteggiamenti favorevoli alla percezione distinta, che rispondono al richiamo della percezione confusa. Ma non risulta che vi sia mai attenzione volontaria senza una "prepercezione", come diceva Lewes,^{13K} cioè una rappresentazione che sia ora un'immagine anticipata, ora qualcosa di più astratto - un'ipotesi relativa al significato di quello che si sta per percepire e alla relazione probabile di questa percezione con certi elementi dell'esperienza passata. Si è discusso sul vero senso delle oscillazioni dell'attenzione. Alcuni^L attribuiscono al fenomeno un'origine centrale, altri^M un'origine periferica. Ma, anche se non si accetta la prima tesi, sembra che se ne debba conservare qualcosa,^N e ammettere che l'attenzione si accompagni sempre a una certa proiezione eccentrica d'immagini che scendono verso la percezione. Così ci si spiegherebbe l'effetto dell'attenzione che è tanto quello d'intensificare l'immagine, come sostengono alcuni autori, quanto quello di renderla più chiara e distinta. Si capirebbe *l'arricchimento* graduale della percezione da parte dell'attenzione se la percezione grezza fosse qualcos'altro che un semplice mezzo di suggestione, un richiamo lanciato soprattutto alla memoria? La percezione grezza di alcune parti suggerisce una rappresentazione schematica dell'insieme e, di conseguenza, delle relazioni tra le

parti. Sviluppiamo questo schema in immagini-ricordi con le immagini percepite. Se non ci riusciamo, ci rivolgiamo a un'altra rappresentazione schematica. E sempre la parte positiva, utile, di questo lavoro, consiste nell'andare dallo schema all'immagine percepita.

Lo sforzo intellettuale d'interpretare, comprendere, fare attenzione è dunque un movimento dello "schema dinamico" nella direzione dell'immagine che lo sviluppa. È una trasformazione continua di relazioni astratte, suggerite dagli oggetti percepiti, in immagini concrete, capaci di coprire questi oggetti. Senza dubbio, durante quest'operazione, il sentimento dello sforzo non si produce sempre. Vedremo tra poco quale condizione particolare l'operazione soddisfa quando vi si aggiunge lo sforzo. Ma soltanto nel corso di uno sviluppo di questo genere abbiamo coscienza di uno sforzo intellettuale. *Il sentimento dello sforzo d'intellezione si produce sul percorso dallo schema all'immagine.*

Resterebbe da verificare questa legge sulle forme più alte dello sforzo intellettuale: mi riferisco allo sforzo d'invenzione. Come ha fatto notare Ribot, creare con l'immaginazione significa risolvere un problema.¹⁴⁰ Ora, in quale altro modo può essere risolto un problema se non, in primo luogo, supponendolo risolto? Secondo Ribot, ci si rappresenta un ideale, cioè un certo effetto ottenuto e poi si cerca con quale composizione di elementi si otterrà questo effetto. Ci si reca, con un salto, al risultato, allo scopo che si deve realizzare: tutto lo sforzo d'invenzione è, allora, un tentativo di colmare l'intervallo che si è superato con un salto, e giungere nuovamente a questo stesso fine, seguendo, questa volta, il filo continuo di mezzi che ci permettono di realizzarlo. Ma come possiamo scorgere il fine senza i mezzi, il tutto senza le parti? Non può essere sotto forma d'immagine, poiché un'immagine che ci facesse vedere l'effetto che si produce ci mostrerebbe i mezzi con i quali l'effetto si produce all'interno di questa stessa immagine. Siamo dunque obbligati ad ammettere che il tutto si presenta come uno schema, e che l'invenzione consiste proprio nel convertire lo schema in immagine.

L'inventore che intende costruire una certa macchina, si rappresenta il lavoro da ottenere. La forma astratta di questo

lavoro successivamente evoca nel suo spirito, a forza di tentativi e di esperimenti, la forma concreta dei diversi movimenti componenti che possono realizzare il movimento totale, poi quelle dei pezzi e delle combinazioni di pezzi capaci di dare questi movimenti parziali. In questo preciso istante l'invenzione si concretizza: la rappresentazione schematica è diventata una rappresentazione immaginata. Lo scrittore che scrive un romanzo, il drammaturgo che crea dei personaggi e delle situazioni, il musicista che compone una sinfonia e il poeta che compone un'ode hanno tutti, innanzitutto, nello spirito qualcosa di semplice e astratto, cioè qualcosa d'incorporeo. Per il musicista o per il poeta si tratta di un'impressione nuova che deve essere risolta in suoni o in immagini. Per il romanziere o il drammaturgo si tratta di una tesi da sviluppare in eventi, un sentimento, individuale o sociale, da materializzare in personaggi viventi. Si lavora su uno schema del tutto, e il risultato è ottenuto quando si giunge a un'immagine distinta degli elementi. Paulhan ha dimostrato attraverso esempi molto interessanti in che modo l'invenzione letteraria e poetica procede "dall'astratto al concreto", cioè, dal tutto alle parti e dallo schema all'immagine.¹⁵

D'altronde, lo schema non resta certamente immutabile durante l'operazione. Esso viene modificato dalle stesse immagini con cui cerca di riempirsi. Talvolta nell'immagine definitiva non resta più nulla dello schema iniziale. L'inventore, man mano che realizza i particolari della sua macchina, rinuncia a una parte di quello che voleva ottenere, oppure ottiene qualcos'altro. E, nella stessa maniera, i personaggi creati dal romanziere e dal poeta reagiscono sull'idea o sul sentimento che sono destinati a esprimere. È soprattutto questo il lato dell'imprevisto: potremmo dire che consiste nel movimento con cui l'immagine si volge verso lo schema, per modificarlo o per farlo sparire. Ma lo sforzo propriamente detto si trova sul percorso che va dallo schema, invariabile o mutevole, alle immagini che debbono riempirlo.

Lo schema, d'altra parte, non precede l'immagine sempre esplicitamente. Ribot ha dimostrato che bisogna distinguere due forme d'immaginazione creatrice, una intuitiva e l'altra riflessa: "La prima va dall'unità ai particolari [...], la seconda procede dai particolari all'unità vagamente intravista. Essa

inizia con un frammento che serve da abbozzo e si completa poco a poco [...]. Keplero ha dedicato parte della sua vita a provare delle ipotesi strane, fino al giorno in cui, avendo scoperto l'orbita ellittica di Marte, tutto il suo lavoro precedente si concretizzò e si organizzò in sistema".¹⁶ In altri termini, invece di uno schema unico, dalle forme immobili e rigide, di cui si ha subito la concezione distinta, si può avere uno schema elastico o mobile, di cui lo spirito si rifiuta di fissare i contorni, poiché aspetta di decidersi in base alle stesse immagini che lo schema deve attrarre per darsi concretezza. Ma, che lo schema sia fisso o che esso sia mobile, è durante il suo sviluppo in immagini che sorge il sentimento dello sforzo intellettuale.

Accostando queste conclusioni alle precedenti si giunge a una formula del lavoro intellettuale, vale a dire del movimento dello spirito che può, in certi casi, accompagnarsi a un sentimento di sforzo: *lavorare intellettualmente significa condurre una stessa rappresentazione attraverso differenti piani di coscienza in una direzione che va dall'astratto al concreto, dallo schema all'immagine*. Resta da vedere in quali casi specifici questo movimento dello spirito (che forse produce sempre un sentimento di sforzo, ma spesso troppo leggero o troppo familiare perché sia percepito distintamente) ci dà la netta coscienza di uno sforzo intellettuale.

A questa domanda il semplice buon senso risponde che c'è sforzo, oltre al lavoro, quando il lavoro è difficile. Ma qual è il segno da cui si riconosce la difficoltà del lavoro? È che il lavoro "non si fa da solo", è che trova una difficoltà o incontra un ostacolo, insomma, è che impiega più tempo del necessario per raggiungere il fine. Quando si dice sforzo, si dice rallentamento e ritardo. D'altra parte, ci si potrebbe installare nello schema e aspettare l'immagine all'infinito, si potrebbe rallentare il lavoro all'infinito, senza avere, così, la coscienza di uno sforzo. Bisogna dunque che il tempo d'attesa sia *riempito* in un certo modo, vale a dire che vi si susseguano stati di una varietà molto particolare. Quali sono questi stati? Sappiamo che qui c'è movimento dallo schema alle immagini, e che lo spirito lavora solo nella conversione dello schema in immagini. Gli stati per cui passa corrispondono, dunque, ad altrettanti

tentativi provati da alcune immagini al fine d'inserirsi nello schema, o ancora, almeno in certi casi, ad altrettante modificazioni accettate dallo schema al fine di ottenere la traduzione in immagini. La caratteristica dello sforzo intellettuale deve trovarsi in questa particolare esitazione.

A questo proposito va ripresa, adattandola alle considerazioni appena tratte, una profonda e interessante idea esposta da Dewey nel suo studio sulla psicologia dello sforzo.¹⁷ Secondo Dewey ci sarebbe sforzo tutte le volte che impieghiamo delle abitudini acquisite per apprendere un nuovo esercizio. Più in particolare, se si tratta di un esercizio del corpo, non possiamo apprenderlo se non utilizzando o modificando alcuni movimenti ai quali siamo già abituati. Ma la vecchia abitudine resta presente; essa resiste alla nuova abitudine che vogliamo contrarre grazie a essa. Lo sforzo non farebbe che manifestare questa lotta tra due abitudini, contemporaneamente differenti e simili.

Esprimiamo quest'idea in funzione di schemi e di *immagini*; appliciamola in questa nuova forma allo sforzo corporeo, quello di cui l'autore si è soprattutto preoccupato; e vediamo se lo sforzo corporeo e lo sforzo intellettuale non si possano chiarire a vicenda.

Come facciamo per imparare da soli un esercizio complesso come il ballo? Iniziamo guardando ballare. Otteniamo così una percezione visiva del movimento del valzer, se di valzer si tratta. Affidiamo questa percezione alla memoria, e, d'ora in poi, il nostro obiettivo sarà quello di ottenere dalle gambe dei movimenti che diano ai nostri occhi un'impressione simile a quella che la memoria aveva conservato. Ma qual era quest'impressione? Potremmo dire che è un'immagine netta, compiuta, perfetta, del movimento del valzer? Dirlo significherebbe ammettere che possiamo percepire esattamente il movimento del valzer quando non lo sappiamo ballare. Ora, è evidente che se per imparare questo ballo bisogna cominciare con il vederlo eseguire, al contrario non lo si vede bene, nei suoi dettagli e anche nel suo insieme, che quando, in un certo modo, si è già abituati a ballarlo. L'immagine di cui ci serviamo, dunque, non è un'immagine visiva fissa: non è un'immagine fissa perché varierà e si preciserà durante l'apprendimento che deve dirigere; e non è neanche

un'immagine visiva, perché si perfeziona durante l'apprendimento, vale a dire, man mano che acquisiamo le immagini motorie appropriate, proprio perché queste immagini motorie, evocate da essa, ma più precise di essa, la riempiono, tendendo persino a sostituirla. A dire il vero, la parte utile di questa rappresentazione non è né puramente visiva, né puramente motoria; è l'una e l'altra insieme, poiché è un disegno di *relazioni*, soprattutto temporali, tra le parti successive del movimento da eseguire. Una rappresentazione di questo genere, in cui sono raffigurati soprattutto dei rapporti, somiglia molto a quello che noi chiamiamo schema.

Ora, non sapremo ballare se non il giorno in cui questo schema, supposto che sia completo, avrà ottenuto dal nostro corpo la successione di movimenti di cui esso offre il modello. In altri termini, lo schema, rappresentazione sempre più astratta del movimento da eseguire, dovrà riempirsi di tutte le sensazioni motorie che corrispondono al movimento che si esegue. Esso può farlo soltanto evocando una per una le rappresentazioni di queste sensazioni, o, per parlare come Bastian,^P le "immagini cinestetiche" dei movimenti parziali, elementari, che compongono il movimento totale: questi ricordi di sensazioni motorie, man mano che si ravvivano, si trasformano in reali sensazioni motorie e, di conseguenza, in movimenti eseguiti. Ma, di nuovo, è necessario possedere queste immagini motorie. Ciò significa che per contrarre l'abitudine di un movimento complesso come quello del valzer, bisogna avere già l'abitudine dei movimenti elementari di cui il valzer si compone. E facile infatti vedere che i movimenti che normalmente compiamo per camminare, per alzarci sulle punte dei piedi, per ruotare su noi stessi sono quelli che utilizziamo per imparare a ballare il valzer. Ma non li utilizziamo così come sono. Dobbiamo modificarli in qualche modo, indirizzare ognuno di essi nella direzione del movimento generale del valzer, soprattutto combinarli tra loro in modo nuovo. Dunque, da una parte abbiamo la rappresentazione schematica del movimento totale e nuovo, dall'altra le immagini cinestetiche di vecchi movimenti, identici o analoghi ai movimenti elementari in cui il movimento totale è stato analizzato. L'apprendimento del valzer consisterà nell'ottenere da queste immagini cinestetiche

differenti, già vecchie, una nuova sistemazione che permetta loro d'inserirsi insieme nello schema. Anche qui si tratta di sviluppare uno schema in immagini. Ma il vecchio raggruppamento lotta contro il nuovo raggruppamento. L'abitudine di camminare, per esempio, ostacola il tentativo di ballare. L'immagine cinestetica complessiva del camminare ci impedisce di costruire subito, con le immagini cinestetiche elementari del movimento e con queste o quell'altra, l'immagine cinestetica completa del ballo. Lo schema del ballo non riesce subito a riempirsi d'immagini appropriate. Questo ritardo, causato dalla necessità dello schema di portare le molteplici immagini elementari a un nuovo *modus vivendi*, causato anche, in molti casi, da certe modificazioni apportate allo schema per renderlo sviluppabile in immagini - questo ritardo *sui generis*, fatto di tentativi, di prove più o meno fruttuose, di adattamenti delle immagini allo schema e dello schema alle immagini, d'interferenze o di sovrapposizioni delle immagini tra loro - questo ritardo, non misura forse l'intervallo tra il tentativo faticoso e l'esecuzione facile, tra l'apprendimento di un esercizio e quest'esercizio stesso?

Ora, è facile vedere come le cose vadano nello stesso modo in ogni sforzo per imparare e per capire, vale a dire, insomma, in ogni sforzo intellettuale. Si tratta dello sforzo della memoria? Abbiamo mostrato che si produce nel passaggio dallo schema all'immagine. Ma ci sono casi in cui lo sviluppo dello schema in immagine è immediato, poiché soltanto un'immagine si presenta per questo compito. E ce ne sono altri in cui molteplici immagini, simili tra loro, si presentano assieme. In generale, quando parecchie immagini differenti entrano in competizione, nessuna di loro soddisfa completamente le condizioni dello schema. E ciò perché, in un caso simile, lo schema può doversi modificare per ottenere lo sviluppo in immagini. Così, quando voglio ricordarmi un nome proprio, mi rivolgo innanzitutto all'impressione generale che ne ho conservato; è questa che coprirà il ruolo di "schema dinamico". Subito dopo si presentano al mio spirito immagini semplici che, per esempio, corrispondono a certe lettere dell'alfabeto. Queste lettere cercano sia di comporsi insieme, sia di sostituirsi le une alle altre, in ogni caso di organizzarsi seguendo le indicazioni dello schema. Ma spesso, durante

questo lavoro, si rivela l'impossibilità di arrivare a una forma di organizzazione valida. Ne deriva una modificazione graduale dello schema, richiesta dalle immagini stesse che esso ha suscitato e che, a loro volta, possono benissimo doversi trasformare o persino sparire. Ma, sia che le immagini si aggiustino semplicemente tra loro, sia che schema e immagini abbiano da farsi concessioni reciproche, lo sforzo del richiamare a mente implica sempre uno scarto, seguito da un graduale avvicinamento tra lo schema e le immagini. Quanto più questo avvicinamento richiede un andirivieni, delle oscillazioni, lotte e negoziazioni, tanto più si accentua il sentimento dello sforzo.

In nessun altro caso questo gioco è tanto evidente come nello sforzo d'invenzione. In questo caso abbiamo la netta sensazione di una forma di organizzazione, senza dubbio variabile, ma anteriore agli elementi che devono organizzarsi; poi, di una concorrenza tra gli elementi stessi; infine, se l'invenzione riesce, di un equilibrio che consiste in un adattamento reciproco della forma e della materia. Lo schema varia di momento in momento, ma in ciascun momento resta relativamente fisso e tocca alle immagini adattarsi a esso. È come se un anello di gomma fosse tirato, nello stesso tempo, da lati diversi per dargli la forma di un poligono. In generale, la gomma si restringe in certi punti, nella misura in cui lo si allunga in certi altri. Bisogna ricominciare, fissare ogni volta il risultato ottenuto: inoltre, durante questa operazione, è possibile dover modificare la forma assegnata inizialmente al poligono. Così avviene anche per lo sforzo d'invenzione, sia che duri qualche minuto, sia che richieda anni.

Ora, questo via vai tra lo schema e le immagini, questo gioco delle immagini che si compongono e che lottano tra di loro per entrare nello schema, infine questo movimento *sui generis* di rappresentazioni, fa parte integrante del *sentimento* che abbiamo dello sforzo? Se è presente ovunque proviamo il sentimento dello sforzo intellettuale, se è assente quando questo sentimento manca, si può ammettere che esso non abbia affatto a che fare con il sentimento? Ma, d'altra parte, in che modo un gioco di rappresentazioni, un movimento d'idee potrebbe entrare nella composizione di un sentimento? La psicologia contemporanea tende a risolvere in sensazioni

periferiche tutto quello che c'è di affettivo nell'affezione. E, anche se non ci si spinge così lontano, sembra che l'affezione sia irriducibile alla rappresentazione. Allora, qual è esattamente il rapporto tra la sfumatura affettiva che colora ogni sforzo intellettuale e il particolare gioco di rappresentazioni che l'analisi vi scopre?

Non avremo difficoltà a riconoscere che di solito l'affezione provata nell'attenzione, nella riflessione, nello sforzo intellettuale, possa risolversi in sensazioni periferiche. Ma da questo non segue che il "gioco di rappresentazioni" da noi indicato come caratteristico dello sforzo intellettuale non si faccia sentire in questa affezione. Sarebbe sufficiente ammettere che il gioco di sensazioni corrisponde al gioco di rappresentazioni e gli fa eco, per così dire, sotto un altro tono. Questo è tanto più facile da capire visto che qui in realtà non si tratta di una rappresentazione, ma di un *movimento ài rappresentazioni*, di una lotta o di un'interferenza tra le rappresentazioni. Possiamo immaginare che queste oscillazioni mentali abbiano le loro armoniche sensoriali. Possiamo immaginare che quest'indecisione dell'intelligenza si prolunghi in un *'inquietudine* del corpo. Le sensazioni caratteristiche dello sforzo intellettuale manifesterebbero questa sospensione e quest'inquietudine. Non potremmo forse dire, in modo generale, che le sensazioni periferiche che l'analisi scopre in un'emozione, sono sempre più o meno dei simboli delle rappresentazioni a cui questa emozione si collega e da cui essa deriva? Tendiamo a mimare esteriormente i nostri pensieri, e la coscienza che abbiamo di questo atto nel suo compiersi ritorna, con una specie di rimbalzo, nel pensiero stesso. Ne deriva l'emozione, che normalmente ha al centro una rappresentazione, ma in cui sono soprattutto visibili le sensazioni in cui si prolunga questa rappresentazione. D'altronde le sensazioni e le rappresentazioni sono in questo caso in una continuità così perfetta che non si potrebbe dire dove finisce l'una e dove cominciano le altre. Per cui la coscienza, ponendosi al centro e facendo una media, considera il sentimento come uno stato *sui generis*, intermedio tra la sensazione e la rappresentazione. Ci limitiamo tuttavia a indicare soltanto quest'opinione, senza fermarci. Il problema che qui poniamo non può essere risolto in modo soddisfacente

allo stato attuale della scienza psicologica.

Per concludere, ci resta da dimostrare che questa concezione dello sforzo mentale possa spiegare i principali effetti del lavoro intellettuale, e che nello stesso tempo sia quella che si avvicina di più alla constatazione pura e semplice dei fatti, quella che assomiglia di meno a una *teoria*.

Si è d'accordo^Q nel riconoscere che lo sforzo dà alla rappresentazione una chiarezza e una distinzione superiori. Ora, una rappresentazione è tanto più chiara quanto più grande è il numero di dettagli che rivela, ed è tanto più distinta quanto meglio la si può isolare e differenziare da tutte le altre. Ma se lo sforzo mentale consiste in una serie di azioni e di reazioni tra uno schema e delle immagini, si capisce che questo movimento interno porta da una parte a isolare meglio la rappresentazione, e dall'altra ad arricchirla. La rappresentazione si isola da tutte le altre poiché lo schema organizzatore respinge le immagini che non sono capaci di svilupparlo, e conferisce così al contenuto attuale della coscienza una vera individualità. E, d'altra parte, essa si arricchisce di un numero crescente di dettagli, poiché lo sviluppo dello schema si produce grazie all'assorbimento di tutti i ricordi e di tutte le immagini che questo schema può assimilare. Così, nello sforzo intellettuale relativamente semplice dell'attenzione data a una percezione, sembrerebbe proprio, come dicevamo, che la percezione grezza inizi con il suggerire un'ipotesi destinata a interpretarla, e che, in seguito, questo schema attragga a sé diversi ricordi ch'esso prova a far coincidere con queste o quelle parti della percezione. La percezione si arricchirà di tutti i dettagli evocati dalla memoria delle immagini, mentre si distinguerà dalle altre percezioni grazie alla semplice etichetta che lo schema avrà iniziato, in qualche modo, ad attaccare su di essa.

E' stato affermato che l'attenzione fosse uno stato di monoideismo.¹⁸ D'altra parte, è stato anche osservato come la ricchezza di uno stato mentale fosse proporzionale allo sforzo che manifesta. Queste due opinioni sono facilmente conciliabili tra loro. In ogni sforzo intellettuale c'è una molteplicità visibile o latente d'immagini che si spingono e si accalcano per entrare in uno schema. Ma visto che lo schema è praticamente unico e

invariabile, le molteplici immagini che aspirano a riempirlo sono o simili tra loro, oppure coordinate le une alle altre. Dunque, vi è sforzo mentale soltanto dove ci sono degli elementi intellettuali in corso d'organizzazione. In questo senso, ogni sforzo mentale è una tendenza al monoideismo. Ma l'unità verso cui procede lo spirito, non è un'unità astratta, sterile e vuota. E' l'unità di un'"idea direttiva" comune a una grande quantità di elementi organizzati. E' la stessa unità della vita.

Le principali difficoltà sollevate dal problema dello sforzo intellettuale sono nate da un malinteso riguardo alla natura di questa unità. E' indubbio che questo sforzo "concentri" lo spirito e lo indirizzi su un'"unica" rappresentazione. Ma dal fatto che una rappresentazione è *una* non ne consegue che si tratti di una rappresentazione *semplice*. Al contrario, essa può essere complessa, e abbiamo dimostrato che c'è sempre complessità quando lo spirito compie uno sforzo, e che è proprio questa la caratteristica dello sforzo intellettuale. Per questo abbiamo creduto di poter spiegare lo sforzo dell'intelligenza senza uscire dalla stessa intelligenza, attraverso una certa composizione o una certa interferenza tra diversi elementi intellettuali. Se al contrario confondiamo unità e semplicità, se immaginiamo che lo sforzo intellettuale possa rivolgersi su di una rappresentazione semplice e mantenerla semplice, in che modo possiamo distinguere una rappresentazione difficoltosa da questa stessa rappresentazione quando è facile? In che modo possiamo differenziare lo stato di tensione dallo stato di rilassamento intellettuale? Dovremo cercare la differenza fuori dalla stessa rappresentazione. Dovremo farla consistere tanto negli aspetti affettivi che accompagnano la rappresentazione, quanto nell'intervento di una "forza" esterna all'intelligenza. Ma, né questo accompagnamento affettivo, né questa indefinibile aggiunta di forza spiegheranno come e perché lo sforzo intellettuale sia efficace. Quando verrà il momento di rendere conto dell'efficacia, si dovrà eliminare tutto ciò che non è rappresentazione, porsi di fronte alla stessa rappresentazione, cercare una differenza interna tra la rappresentazione puramente passiva e la rappresentazione accompagnata da sforzo. E allora ci si accorgerà necessariamente che questa

rappresentazione è un composto, e che nei due casi gli elementi della rappresentazione non hanno tra loro lo stesso rapporto. Ma se la struttura interna differisce, perché non cercare proprio in questa differenza la caratteristica dello sforzo intellettuale? Dato che è inevitabile finire per riconoscere questa differenza, perché non cominciare da essa? E se il movimento interno degli elementi della rappresentazione rende conto, nello sforzo intellettuale, sia della faticosità dello sforzo, sia della sua efficacia, come non vedere in questo movimento l'essenza stessa dello sforzo intellettuale?

Si dirà allora che postuliamo la dualità dello *schema* e dell'*immagine* contemporaneamente all'*azione* di uno di questi elementi sull'altro?

Ma, in primo luogo, lo schema di cui parliamo non ha niente di misterioso né d'ipotetico; e non ha nemmeno nulla che possa andare contro le tendenze di una psicologia solita, se non a ridurre tutte le nostre rappresentazioni in immagini, almeno a definire ogni rappresentazione in rapporto a delle immagini, reali o possibili. E' proprio in funzione d'immagini reali o possibili che si definisce lo schema mentale, così come lo consideriamo in tutto questo studio. Esso consiste in un *'attesa* d'immagini, in un atteggiamento intellettuale destinato ora a preparare l'arrivo di una certa immagine precisa, come nel caso della memoria, ora a organizzare un gioco, più o meno prolungato, tra le immagini capaci di parteciparvi, come nel caso dell'immaginazione creatrice. Esso è, allo stato aperto, quello che l'immagine è allo stato chiuso. Presenta in termini di *divenire*, dinamicamente, quello che le immagini ci offrono come *già fatto*, staticamente. Presente e attivo nel lavoro di evocazione delle immagini, esso si cancella e sparisce dietro le immagini, una volta evocate, avendo portato a termine la sua opera. L'immagine dai contorni fissi disegna quello che è stato. Un'intelligenza che operasse soltanto su immagini di questo genere non potrebbe che ripetere tale e quale il suo passato, oppure prenderne gli elementi irrigiditi per ricomporli seguendo un altro ordine, come in un lavoro di mosaico. Ma un'intelligenza elastica, capace di utilizzare la sua esperienza passata piegandola secondo le linee del presente, ha bisogno, accanto all'immagine, di una rappresentazione di ordine

differente, sempre capace di realizzarsi in immagini, ma sempre distinta da esse. Lo schema non è nient'altro che questo.

L'esistenza di questo schema è dunque un fatto, al contrario della riduzione di ogni rappresentazione a delle immagini solide ricalcate sul modello degli oggetti esterni, la quale resta un'ipotesi. Aggiungiamo che mai quest'ipotesi manifesta tanto chiaramente la sua insufficienza come nella questione attuale. Se le immagini costituiscono il tutto della nostra vita mentale, in che cosa potrà differenziarsi lo stato di concentrazione dello spirito dallo stato di dispersione intellettuale? Dovremo supporre che in alcuni casi esse si succedono senza un'intenzione comune, e che in altri casi, inspiegabilmente, tutte le immagini simultanee e successive si raggruppano in modo da fornire la soluzione sempre migliore di un solo e medesimo problema. Diremo allora che non si tratta di un caso, ma che è la somiglianza delle immagini a far sì ch'esse si chiamino tra di loro, meccanicamente, secondo la legge generale d'associazione? Ma nel caso dello sforzo intellettuale le immagini che si succedono possono, per l'appunto, non avere nessuna somiglianza esterna tra di loro: la loro somiglianza è soltanto interiore; è un'identità di significato, un'uguale capacità di risolvere un certo problema nei confronti del quale esse occupano delle posizioni analoghe o complementari, nonostante le loro concrete differenze di forma. E' dunque necessario che il problema sia rappresentato dallo spirito in modo del tutto diverso che in forma d'immagine. Se anch'esso fosse un'immagine, allora evocherebbe delle immagini che gli somigliano e che si somigliano tra di loro. Ma poiché il suo ruolo è, al contrario, di chiamare e raggruppare delle immagini secondo la loro capacità di risolvere la difficoltà, esso deve tener conto di questa capacità delle immagini, non della loro forma esteriore e della loro apparenza. Dunque, si tratta proprio di un modo di rappresentazione distinto dalla rappresentazione immaginata, sebbene possa definirsi soltanto in rapporto a essa.

Ci verrà obbiettata invano la difficoltà di concepire l'azione dello schema sulle immagini. Quella dell'immagine sull'immagine è forse più chiara? Quando diciamo che le immagini si attraggono in ragione della loro somiglianza,

andiamo al di là della pura e semplice constatazione di fatto? Tutto quello che chiediamo è che non si trascuri nessun aspetto dell'esperienza. A fianco dell'influenza dell'immagine, c'è l'attrazione o la spinta esercitata dallo schema sulle immagini. A fianco dello sviluppo dello spirito su di un solo piano, in superficie, c'è il movimento dello spirito che va da un piano all'altro, in profondità. A fianco del meccanismo dell'associazione, c'è quello dello sforzo mentale. Le forze che lavorano nei due casi non differiscono solamente per intensità; differiscono per direzione. Per quanto riguarda *come* esse lavorano, questa è una questione che non è di competenza soltanto della psicologia: essa si collega al problema generale e metafisico della causalità. Noi pensiamo che tra la spinta e l'attrazione, tra la causa "efficiente" e la "causa finale" ci sia qualcosa d'intermedio, una forma di attività da cui i filosofi hanno ricavato, per via d'impoverimento e di dissociazione, passando ai due opposti ed estremi limiti, l'idea di causa efficiente da una parte, e quella di causa finale dall'altra. Quest'operazione, che è la stessa operazione della vita, consiste in un passaggio graduale dal meno realizzato al più realizzato, dall'intensivo all'estensivo, da un'implicazione reciproca delle parti alla loro giustapposizione. Lo sforzo intellettuale è qualcosa di questo genere. Analizzandolo, partendo dall'esempio più astratto e di conseguenza più semplice, abbiamo considerato, il più attentamente possibile, questa materializzazione crescente dell'immateriale, che è la caratteristica dell'attività vitale.

Note

1. *Materia e memoria*, cit., capp. II e III.
2. *Zeitschrift fur Psychologie*, ottobre 1896.
3. R. Houdin, *Confidences et révélations: comment on devient sorcier* (1861), Artie, Paris 2006, pp. 8 sgg.
4. T. Prendergast, *Handbook to the Mastery Series*, Longmans, Green and Co., London 1868.
5. A. Audibert, *Traité de mnémotechnie generale ou l'art d'aider la mémoire, appliqué à toutes les sciences*, Paris 1840, p.

173.

6. A. André, *Méthode suggestive ou mnémotechnie rationnelle et classique*, Germain-Grassin, Angers 1894.

7. W. James, *Principles of Psychology*, cit., vol. I, p. 667.

8. A. Binet, *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs*, Hachette, Paris 1894.

9. H. Taine, *De l'intelligence* (1870), L'Harmattan, Paris 2004, 1.1, pp. 81 sgg.

10. *Materia e memoria*, cit., pp. 68-107.

11. A. Kussmaul, *Les troubles de la parole*, Baillière, Paris 1884, p. 223; A. Starr, "Apraxia and aphasia", in *Médical Record*, ottobre 1888. Cfr. F. Laquer, "Zur Localisation der sensorischen Aphasie", in *Neurologisches Centralblatt*, giugno 1888; V. Nodet, *Les agnoscies: la cécité psychique en particulier*, Alcan, Paris 1899; E. Claparède, "Revue générale sur l'agnosie", in *Année psychologique*, VI, 1900, pp. 85 sgg.

12. J. Robertson, "Reflex speech", in *Journal of Mental Science*, aprile 1888; C. Féré, "Le langage réflexe", in *Revue philosophique*, gennaio 1896.

13. G.H. Lewes, *Problem of Life and Mind* (1879), Routledge, London 1993, t. III, p. 106.

14. T. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice* (1900), L'Harmattan, Paris 2007, p. 130.

15. J. Paulhan, *Psychologie de l'invention*, Alcan, Paris 1901, cap.

16. T. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, cit., p. 133.

17. C. Dewey, "The psychology of effort", in *Philosophical Review*, gennaio 1897.

18. T. Ribot, *Psychologie de l'attention* (1889), L'Harmattan, Paris 2007, p. 6.

VII

IL CERVELLO E IL PENSIERO: UN'ILLUSIONE FILOSOFICA¹

Relazione letta al Congresso di filosofia di Ginevra, 1904

L'idea di un'equivalenza tra lo stato psichico e lo stato cerebrale corrispondente permea buona parte della filosofia moderna. Si è discusso delle cause e del significato di quest'equivalenza piuttosto che dell'equivalenza stessa. Secondo gli uni, essa dipenderebbe dal fatto che lo stato cerebrale si raddoppia generando una fosforescenza psichica che ne illumina il profilo. Secondo gli altri, essa deriverebbe dal fatto che lo stato cerebrale e lo stato psicologico rientrano rispettivamente in due serie di fenomeni che si corrispondono punto per punto, senza che sia necessario attribuire alla prima la creazione della seconda. Ma gli uni e gli altri ammettono l'equivalenza o, come si dice più spesso, il parallelismo, delle due serie. Per fissare le idee, formuleremo la tesi in questa maniera: "Posto uno stato cerebrale, ne segue uno stato psicologico determinato". O ancora: "Un'intelligenza sovrumana che assistesse all'incrociarsi degli atomi di cui è fatto il cervello umano e che possedesse la chiave della psicofisiologia, potrebbe leggere, in un cervello che lavora, tutto quello che succede nella coscienza corrispondente". O infine: "La coscienza non dice nulla di più di quello che avviene nel cervello; si limita soltanto a esprimerlo in un'altra lingua".

D'altronde non vi è alcun dubbio possibile riguardo alle origini interamente metafisiche di questa tesi. Essa proviene direttamente dal cartesianesimo. Contenuta implicitamente (con molte riserve, è vero) nella filosofia di Descartes, liberata

e spinta alle estreme conseguenze dai suoi successori, essa è passata, grazie ai medici filosofi del XVIII secolo, nella psicofisiologia del nostro tempo. Ed è facilmente comprensibile che i fisiologi l'abbiano accettata senza discussioni. In primo luogo, non avevano scelta, visto che il problema era stato loro tramandato dalla metafisica, e che i metafisici non fornivano loro nessun'altra soluzione. In secondo luogo, era interesse della fisiologia aderirvi, e procedere come se essa un giorno ci potesse dare la traduzione filosofica integrale dell'attività psicologica: soltanto a questa condizione essa poteva avanzare e spingere sempre più lontano l'analisi delle condizioni cerebrali del pensiero. Era, e può essere ancora, un eccellente principio di ricerca che indica che non bisogna affrettarsi troppo a stabilire dei limiti alla psicologia, come d'altronde a tutte le altre ricerche scientifiche. Ma l'affermazione dogmatica del parallelismo psicofisiologico è tutt'altra cosa. Non è più una regola scientifica, ma un'ipotesi metafisica. Nella misura in cui è intelligibile, essa è la metafisica di una scienza dalla struttura puramente matematica, della scienza così com'era concepita ai tempi di Descartes. Crediamo che i soli fatti, esaminati senza i pregiudizi causati dal meccanicismo matematico, suggeriscano un'ipotesi più complessa riguardo alla corrispondenza tra lo stato psicologico e lo stato cerebrale. Quest'ultimo non esprimerebbe se non le azioni che si trovano preformate nel primo; ne disegnerebbe le articolazioni motorie. Ponete un fatto psicologico, senza dubbio determinerete lo stato cerebrale concomitante. Ma l'inverso non è vero, e allo stesso stato cerebrale corrisponderebbero altrettanto bene stati psicologici molto diversi. Non torneremo su questa soluzione che abbiamo esposto in un lavoro precedente.^A D'altronde la dimostrazione che presenteremo ne è indipendente. Infatti non ci proponiamo qui di sostituire un'altra ipotesi a quella del parallelismo psicofisiologico, ma di stabilire che quest'ultima implica, nella sua forma abituale, una contraddizione fondamentale. D'altronde questa contraddizione è ricca d'insegnamenti. A ben vedere, si può immaginare in quale direzione bisogna cercare la soluzione del problema proprio quando si scopre il meccanismo di una delle sottili illusioni del pensiero metafisico. Di conseguenza, segnalando tale illusione, la nostra opera non sarà soltanto

critica o distruttiva.

Noi sosteniamo che la tesi del parallelismo riposa su un'ambiguità nei termini, che non può essere enunciata correttamente senza autodistruggersi, che l'affermazione dogmatica del parallelismo psicofisiologico implica un artificio dialettico, grazie al quale si passa surrettiziamente da un certo sistema di notazione al sistema di notazione opposto, senza tenere in conto la sostituzione. Questo sofisma - è necessario dirlo? - non ha nulla di volontario: è suggerito dagli stessi termini della questione posta; ed è così naturale per il nostro spirito che vi cadiamo inevitabilmente, se non ci imponiamo di formulare la tesi del parallelismo, *di volta in volta*, nei due sistemi di notazione di cui dispone la filosofia.

Quando parliamo degli oggetti esterni, possiamo infatti scegliere tra due sistemi di notazione. Possiamo trattare questi oggetti, o i cambiamenti che vi si compiono, come delle *cose*, o come delle *rappresentazioni*. E questi due sistemi di notazione sono entrambi accettabili, purché ci si attenga strettamente a quello che si sarà scelto.

Proviamo, per prima cosa, a distinguerli con precisione. Quando il realismo parla di cose e quando l'idealismo di rappresentazioni, essi non discutono soltanto sul significato delle parole: si tratta invece di due sistemi di notazione differenti, cioè di due modi differenti d'intendere l'analisi del reale. Per l'idealista nella realtà non c'è niente di più di quello che appare alla mia coscienza o *alla* coscienza in generale. Sarebbe assurdo parlare di una proprietà della materia che non possa diventare oggetto di rappresentazione. Nelle cose non c'è virtualità, o perlomeno, nulla di propriamente virtuale. Tutto ciò che esiste è attuale, o potrà diventarlo. In breve, l'idealismo è un sistema di notazione che implica che tutto l'essenziale della materia sia spiegato o spiegabile nelle rappresentazioni che ne abbiamo, e che le articolazioni del reale siano le stesse della nostra rappresentazione. Il realismo poggia sull'ipotesi inversa. Dire che la materia esiste indipendentemente dalla rappresentazione significa sostenere che dietro la nostra rappresentazione della materia vi sia una causa inaccessibile di questa rappresentazione, che dietro la percezione, che è qualcosa di attuale, vi siano poteri e virtualità nascoste: significa infine affermare che le divisioni e

le articolazioni visibili nella nostra rappresentazione siano soltanto relative al nostro modo di percepire.

Non vi è alcun dubbio che non sia possibile dare definizioni più profonde delle tendenze realista e idealista, così come le ritroviamo nella storia della filosofia. Noi stessi, in un lavoro precedente, abbiamo preso le parole *realismo* e *idealismo* in un senso molto differente.^B Dunque, non teniamo affatto alle definizioni che abbiamo appena dato. Esse caratterizzano soprattutto un idealismo alla Berkeley^C e il realismo che vi si oppone. Forse traducono con sufficiente precisione l'idea che di solito ci si fa delle due tendenze, l'idealismo che si estende fin dove si estende il rappresentabile, e il realismo che rivendica ciò che supera la rappresentazione. Ma la dimostrazione che tenteremo è indipendente da ogni concezione storica del realismo e dell'idealismo. A coloro che contesteranno la generalità delle nostre due definizioni chiederemo di non vedere nelle parole *realismo* e *idealismo* nient'altro che due termini convenzionali con cui designeremo, nel corso del presente studio, due notazioni del reale, di cui una implica la possibilità e l'altra l'impossibilità d'identificare le cose con la rappresentazione - dispiegata e articolata nello spazio - ch'esse offrono a una coscienza umana. Siamo tutti d'accordo che i due postulati si escludono l'un l'altro, e che, di conseguenza, non è legittimo applicare allo stesso oggetto, nello stesso tempo, entrambi i sistemi di notazione. Ora, non abbiamo bisogno di altro per la presente dimostrazione.

Intendiamo stabilire i tre punti seguenti: 1) se si opta per la notazione idealista, l'affermazione di un parallelismo (nel senso d'equivalenza) tra lo stato psicologico e lo stato cerebrale implica contraddizione; 2) se si preferisce la notazione realista, s'incontra, trasposta, la stessa contraddizione; 3) la tesi del parallelismo sembra sostenibile solo se nello stesso tempo e nella stessa proposizione vengono impiegati i due sistemi di notazione insieme. Essa appare intelligibile soltanto se, grazie a un inconsapevole gioco di prestigio intellettuale, si passa immediatamente dal realismo all'idealismo e dall'idealismo al realismo, apparendo nell'uno nel preciso istante in cui si sta per essere colti in flagrante delitto di contraddizione nell'altro. D'altronde in questo caso

diventiamo naturalmente dei prestigiatori, perché il problema in questione, il problema psicofisiologico dei rapporti del cervello con il pensiero, ci suggerisce, per i termini stessi in cui è posto, i due punti di vista del realismo e dell'idealismo, dato che il termine "cervello" ci fa pensare a una *cosa* e il termine "pensiero" alla *rappresentazione*. È possibile dire che l'enunciato della questione contiene già in potenza l'equivoco con il quale vi si risponderà.

Dunque, adottiamo in primo luogo il punto di vista idealista e consideriamo, per esempio, la percezione degli oggetti che, in un determinato momento, occupano il campo visivo. Questi oggetti agiscono, tramite la retina e il nervo ottico, sui centri della visione: essi provocano qui una modificazione dei raggruppamenti atomici e molecolari. Qual è il rapporto di questa modificazione cerebrale con gli oggetti esterni?

La tesi del parallelismo consisterà nel sostenere che possiamo, una volta in possesso dello stato cerebrale, sopprimere con un colpo di bacchetta magica tutti gli oggetti percepiti, senza cambiare nulla di ciò che accade nella coscienza, poiché è questo stato cerebrale, causato dagli oggetti, e non l'oggetto stesso, che determina la percezione cosciente. Ma come si fa a non notare che una proposizione del genere è assurda nell'ipotesi idealista? Per l'idealismo gli oggetti esterni sono delle immagini e il cervello è una di esse. Nelle cose stesse non c'è niente di più di ciò che è dispiegato o dispiegabile nell'immagine che esse presentano. In un incrociarsi di atomi cerebrali non vi è dunque niente di più che l'incrociarsi di questi atomi. Dato che questo è tutto quello che si è supposto nel cervello, questo è tutto quello che vi si trova e tutto quello che è possibile trarne. Dire che l'immagine del mondo circostante proviene da questa immagine, o che si esprime con questa immagine, o che sorge non appena quest'immagine è posta, o che ci è data con questa immagine, significherebbe contraddirsi, poiché si suppone che queste due immagini, il mondo esterno e il movimento intracerebrale, siano della stessa natura; e la seconda immagine costituisce, per ipotesi, soltanto una minima parte del campo della rappresentazione, mentre la prima riempie l'intero campo della

rappresentazione. Che la vibrazione cerebrale contenga virtualmente la rappresentazione del mondo esterno può sembrare intelligibile se adottiamo una dottrina che fa del movimento qualcosa di soggiacente alla rappresentazione che ne abbiamo, un potere misterioso di cui non scorgiamo che l'effetto prodotto su di noi. Ma ciò appare immediatamente contraddittorio nella dottrina che riduce lo stesso movimento a una rappresentazione, poiché sarebbe come dire che un pezzo della rappresentazione sia la rappresentazione intera.

Sono ben d'accordo nel sostenere, come nell'ipotesi idealista, che la modificazione cerebrale sia un effetto dell'azione degli oggetti esterni, un movimento ricevuto dall'organismo e che prepara delle reazioni appropriate: immagini tra altre immagini, immagini che si muovono come tutte le immagini, i centri nervosi presentano delle parti mobili che raccolgono certi movimenti esterni e li prolungano in movimenti di reazione, a volte compiuti, a volte soltanto iniziati. Ma il ruolo del cervello si riduce allora a subire certi effetti di altre rappresentazioni, e a schizzarne, come dicevamo, le articolazioni motorie. E' in questo che il cervello è indispensabile al resto della rappresentazione, e non può essere leso senza che ne derivi un disturbo più o meno generale della rappresentazione. Ma esso non disegna le rappresentazioni; infatti, rappresentazione esso stesso, potrebbe disegnare il tutto della rappresentazione soltanto se cessasse di essere una parte della rappresentazione per diventare, a sua volta, il tutto. Dunque, formulata in un linguaggio rigorosamente idealista, la tesi del parallelismo, si riassumerebbe in questa proposizione contraddittoria: *la parte è il tutto*.

Ma la verità è che si passa inconsciamente dal punto di vista idealista a un punto di vista pseudorealista. Abbiamo cominciato con il fare del cervello una rappresentazione come le altre, inserita nelle altre rappresentazioni e inseparabile da esse: i movimenti interni del cervello, una rappresentazione tra le altre, non devono dunque suscitare le altre rappresentazioni, poiché le altre rappresentazioni sono date con essi, sono intorno a essi. Ma, senza accorgercene, finiamo per erigere il cervello e i movimenti intracerebrali al rango di cose, cioè di cause nascoste dietro una certa rappresentazione, e il cui

potere si estende infinitamente oltre quanto ne viene rappresentato. Perché questo slittamento dall'idealismo al realismo? Esso è facilitato da molte illusioni teoriche; ma non si verificherebbe tanto facilmente se non ci sentissimo incoraggiati dai fatti.

Accanto alla percezione c'è infatti la memoria. Quando ricordo gli oggetti che sono stati percepiti, essi possono non essere più presenti. Il mio corpo è rimasto solo; e ciononostante le altre immagini ridiverranno visibili sotto forma di ricordi. Sembra dunque che sia necessario che il mio corpo, o qualche parte del mio corpo, abbia la forza di evocare le altre immagini. Ammettiamo che esso non le crei: se non altro è capace di suscitare. Come potrebbe farlo se a uno stato cerebrale non corrispondessero dei ricordi determinati, e se non ci fosse in questo preciso senso un parallelismo tra il lavoro cerebrale e il pensiero?

Risponderemo che nell'ipotesi idealista è impossibile rappresentarsi un oggetto nella *completa* assenza dell'oggetto stesso. Se nell'oggetto presente non c'è nulla più di ciò che ne è rappresentato, se la presenza dell'oggetto coincide con la rappresentazione che se ne ha, ogni parte della rappresentazione dell'oggetto sarà, in qualche modo, una parte della sua presenza. Ammetto che il ricordo non sarà più l'oggetto, molto gli *manca* per esserlo. In primo luogo, è frammentario; di solito non conserva soltanto qualche elemento della percezione originaria. In secondo luogo, esiste soltanto per la persona che lo evoca, mentre l'oggetto fa parte di un'esperienza comune. Infine, quando sorge la rappresentazione-ricordo, le modificazioni concomitanti della rappresentazione-cervello non sono più, come nel caso della percezione, movimenti sufficientemente forti da stimolare la rappresentazione-organismo a reagire immediatamente. Il corpo non si sente più *spinto* dall'oggetto percepito, e poiché il *sentimento dell'attualità* consiste in questa *suggestione d'attività*, l'oggetto rappresentato non appare più come attuale: questo è ciò che esprimiamo dicendo che esso non è più presente. La verità è che, nell'ipotesi idealista, il ricordo non può essere nient'altro che una pellicola staccata dalla rappresentazione primitiva o, ciò che è lo stesso, dall'oggetto. Esso è sempre presente, ma la coscienza ne distoglie la sua attenzione finché

non ha qualche motivo per prenderlo in considerazione. Essa non ha interesse a percepirlo se non quando si sente in grado di utilizzarlo, cioè quando lo stato cerebrale presente disegna già qualcuna delle reazioni motorie nascenti che l'oggetto reale (cioè la rappresentazione completa) avrebbe determinato: quest'inizio di attività del corpo conferisce alla rappresentazione un inizio d'attualità. Ma ciò non significa che per questo vi sia "parallelismo" o "equivalenza" tra il ricordo e lo stato cerebrale. Infatti le reazioni motorie nascenti disegnano alcuni degli effetti possibili della rappresentazione che sta per riapparire, e non la rappresentazione stessa; e dato che la stessa reazione motoria può seguire molti ricordi differenti, ciò che sarà evocato da uno stato determinato del corpo non sarà un ricordo determinato, ma, al contrario, molti ricordi diversi che saranno ugualmente possibili e tra i quali la coscienza potrà scegliere. Essi saranno soggetti soltanto a una condizione comune, quella di entrare nello stesso quadro motorio: in ciò consisterà la loro "somiglianza", termine vago nelle teorie correnti dell'associazione, e che acquista un senso preciso quando lo si definisce con l'identità delle articolazioni motorie. Ma non insisteremo su questo punto che è stato oggetto di un lavoro precedente.^D Ci basti dire che, nell'ipotesi idealista, gli oggetti percepiti coincidono con la rappresentazione completa e completamente attiva, gli oggetti ricordati con la stessa rappresentazione incompleta e incompletamente attiva, e che né in un caso, né nell'altro, lo stato cerebrale equivale alla rappresentazione, poiché esso ne fa parte.

Passiamo ora al realismo, e vediamo se la tesi del parallelismo psicofisiologico diventerà più chiara.

Ecco di nuovo gli oggetti che popolano il mio campo visivo; ecco il mio cervello in mezzo a essi; ecco, infine, all'interno dei miei centri sensoriali, degli spostamenti di molecole e di atomi provocati dall'azione degli oggetti esterni. Dal punto di vista idealista, non avevo il diritto di attribuire a questi movimenti interni la misteriosa facoltà di sdoppiarsi nella rappresentazione delle cose esterne, poiché essi erano interamente contenuti in ciò che ne veniva rappresentato, e poiché, per ipotesi, ce li rappresentavamo come dei movimenti di alcuni atomi del cervello, essi consistevano in nient'altro che

dei movimenti di atomi del cervello. Ma l'essenza del realismo è di supporre dietro le nostre rappresentazioni una causa differente. Nulla ci impedirà, pare, di considerare la rappresentazione degli oggetti esterni in quanto coinvolta nelle modificazioni cerebrali. Secondo alcuni teorici questi stati cerebrali creano realmente la rappresentazione, la quale non costituisce nient'altro che il loro "epifenomeno". Altri supporranno, seguendo un orientamento cartesiano, che i movimenti cerebrali provochino soltanto la comparsa delle percezioni coscienti, o ancora, che queste percezioni e questi movimenti non siano nient'altro che due aspetti di una realtà che non è né movimento, né percezione. Tuttavia tutti saranno d'accordo nel dire che a uno stato cerebrale determinato corrisponde uno stato di coscienza determinato, e che i movimenti interni della sostanza cerebrale, considerati a parte, sveleranno, a chi saprà decifrarli, l'elenco completo di quanto accade nella coscienza corrispondente.

Ma come non vedere che pretendere di considerare a parte il cervello e il movimento degli atomi, nasconde una vera e propria contraddizione? Un idealista ha il diritto di dichiarare isolabile l'oggetto che gli dà una rappresentazione isolata, poiché, secondo lui, l'oggetto non si distingue dalla rappresentazione. Ma il realismo consiste proprio nel rifiutare questa pretesa, nel considerare artificiali o relative le linee di divisione che la nostra rappresentazione traccia tra le cose, nel supporre dietro di esse un sistema d'azioni reciproche e di virtualità complesse, infine, nel definire l'oggetto, non più per il modo in cui entra nella nostra rappresentazione, ma per la sua solidarietà con il tutto di una realtà inconoscibile in se stessa. Più la scienza approfondisce la natura del corpo nella direzione della sua "realtà", più essa riduce ogni proprietà di questo corpo e, di conseguenza, la sua stessa esistenza, alle relazioni che esso intrattiene con il resto della materia capace d'influenzarlo. A dire il vero, i termini che si influenzano reciprocamente - in qualsiasi modo li si voglia chiamare: atomi, punti materiali, centri di forze ecc. - non sono ai suoi occhi nient'altro che dei termini provvisori; secondo la scienza la realtà definitiva è l'influenza reciproca o interazione.

Ora, avete cominciato dandovi un cervello che, voi dite, è modificato dagli oggetti esterni in modo tale da suscitare delle

rappresentazioni. Poi avete fatto tabula rasa di questi oggetti esterni, e avete attribuito alla modificazione cerebrale il potere di disegnare da sola la rappresentazione degli oggetti. Ma, togliendo gli oggetti che la circondano, togliete anche, volenti o nolenti, lo stato cerebrale che trae da essi le sue proprietà e la sua realtà. *Lo conservate solo perché passate surrettiziamente al sistema di notazione idealista, in cui si suppone isolabile di diritto ciò che è isolato nella rappresentazione.*

Attenetevi alla vostra ipotesi. Se sono presenti gli oggetti esterni e il cervello, allora si produce la rappresentazione. Siete obbligati a dire che questa rappresentazione non è una funzione del solo stato cerebrale, ma dello stato cerebrale e degli oggetti che lo determinano, in quanto questo stato e questi oggetti formano insieme un blocco indivisibile. La tesi del parallelismo, che consiste nell'isolare gli stati cerebrali e nel supporre che essi potrebbero creare, provocare, o almeno esprimere, da soli, la rappresentazione degli oggetti, non potrebbe, ancora una volta, essere enunciata senza distruggersi da sé. In un linguaggio strettamente realista sarebbe formulata così: *una parte, che deve tutto ciò che è al resto del tutto, può essere concepita in quanto sussistente quando il resto del tutto svanisce.* O ancora, in maniera più semplice: *una relazione tra due termini equivale a uno di essi.*

O i movimenti di atomi che si compiono nel cervello sono proprio ciò che essi dispiegano nella rappresentazione che ne avremo, oppure ne differiscono. Nella prima ipotesi essi saranno come noi li avremo percepiti, e allora il resto della nostra percezione sarà qualcosa di diverso: tra essi e il resto ci sarà un rapporto di contenuto a contenente. Questo è il punto di vista idealista. Nella seconda ipotesi, la loro intima realtà è costituita dalla loro solidarietà con tutto quello che si trova dietro l'insieme delle nostre altre percezioni; e, per il semplice fatto di prendere in considerazione la loro realtà interna, dobbiamo prendere in considerazione il tutto della realtà con cui essi formano un sistema indiviso. Ciò equivale a dire che il movimento intracerebrale, considerato come un fenomeno isolato, viene meno, e che non è accettabile di fornire, come sostrato all'intera rappresentazione, un fenomeno che non ne è che una parte, e una parte ritagliata artificialmente all'interno di essa.

Ma la verità è che il realismo non si conserva mai allo stato puro. Si può porre l'esistenza del reale in generale dietro la rappresentazione: non appena si comincia a parlare di una realtà in particolare, volenti o nolenti si fa coincidere più o meno la cosa con la rappresentazione che se ne ha. Sullo sfondo della realtà nascosta, in cui tutto è necessariamente implicato da tutto, il realismo svolge le rappresentazioni esplicite che sono per l'idealista la realtà stessa. Se è realista nel momento in cui pone il reale, diventa idealista non appena ne afferma qualcosa, poiché la notazione realista nelle spiegazioni particolareggiate non può consistere in null'altro se non nell'iscrivere sotto ogni termine della notazione idealista un *indice* che ne marca il carattere provvisorio. E sia; ma allora quello che abbiamo detto dell'idealismo si può applicare al realismo che ha preso in considerazione l'idealismo. E considerare gli stati cerebrali come equivalenti alle percezioni e ai ricordi significherebbe sempre affermare, con qualunque nome si chiami il sistema, che la parte è il tutto.

Approfondendo i due sistemi, vedremmo che l'idealismo ha per essenza di fermarsi a ciò che è dispiegato nello spazio e alle divisioni spaziali, mentre il realismo considera questo dispiegamento come superficiale, e queste divisioni come artificiali: dietro le rappresentazioni giustapposte esso concepisce un sistema di azioni reciproche e, di conseguenza, un'*implicazione* reciproca delle rappresentazioni. D'altra parte, dato che la nostra conoscenza della materia non potrebbe prescindere interamente dallo spazio, e dato che l'implicazione reciproca di cui si tratta, per quanto profonda essa sia, non potrebbe diventare extraspaziale senza diventare extrascientifica, il realismo non può oltrepassare l'idealismo nelle sue spiegazioni. Si è più o meno sempre nell'idealismo (inteso nella maniera in cui l'abbiamo definito) quando si opera come scienziati: altrimenti non si penserebbe neppure a considerare delle parti isolate della realtà per condizionarle l'una in relazione all'altra, come richiede la stessa scienza. Dunque, l'ipotesi del realista non è, in questo caso, nient'altro se non un ideale destinato a ricordargli ch'egli non avrà mai approfondito abbastanza la spiegazione della realtà, e che dovrà stabilire delle relazioni sempre più intime tra le parti del reale che si giustappongono, davanti ai nostri occhi, nello

spazio. Ma il realista non può impedirsi d'ipostatizzare questo ideale. Egli lo ipostatizza nelle rappresentazioni dispiegate che, secondo l'idealista, erano la realtà stessa. Queste rappresentazioni diventano allora per lui delle cose, cioè dei serbatoi contenenti delle virtualità nascoste: ciò che gli permetterà di considerare i movimenti intracerebrali (questa volta trasformati in cose, e non più semplici rappresentazioni) come se contenessero in potenza l'intera rappresentazione. In ciò consiste la sua affermazione del parallelismo psicofisiologico. Egli dimentica che aveva situato il serbatoio fuori della rappresentazione, e non in essa, fuori dello spazio, e non nello spazio, e che in ogni caso la sua ipotesi consisteva nel supporre la realtà o indivisa, oppure articolata diversamente dalla rappresentazione. Facendo corrispondere a ogni parte della rappresentazione una parte della realtà, egli articola il reale come la rappresentazione, egli dispiega la realtà nello spazio, e abbandona il suo realismo per entrare nell'idealismo, in cui la relazione del cervello con il resto della rappresentazione è, evidentemente, quella della parte con il tutto.

Parlavate prima del cervello così come lo vediamo, così come lo ritagliamo nell'insieme della nostra rappresentazione: esso non era dunque nient'altro che una rappresentazione, e ci trovavamo nell'idealismo. Il rapporto del cervello con il resto della rappresentazione era dunque, ripetiamolo, quello della parte con il tutto. Da lì siete passati bruscamente a una realtà che *sottenderebbe* la rappresentazione: e sia, ma allora essa è subspaziale, e questo significa che il cervello non è un'entità indipendente. Ora non c'è nient'altro che il tutto della realtà, in sé inconoscibile, su cui si estende il tutto della nostra rappresentazione. Eccoci nel realismo; e gli stati cerebrali non sono l'equivalente della rappresentazione in questo realismo, più di quanto lo fossero, poco fa, nell'idealismo. Sarà, lo ripetiamo, il tutto degli oggetti percepiti a entrare, questa volta di nascosto, nel tutto della nostra percezione. Ma ecco che, considerando il reale nei suoi particolari, continuiamo a comporlo nella stessa maniera e seguendo le stesse leggi della rappresentazione; e ciò significa non distinguerli più l'uno dall'altro. Si torna dunque all'idealismo e vi si dovrebbe rimanere. Nient'affatto. Il cervello lo si conserva così com'è

rappresentato, ma si dimentica che, se il reale è dispiegato nella rappresentazione, *esteso* in essa e non più *teso in sé*, non può più racchiudere le potenzialità e virtualità di cui parlava il realismo. Allora i movimenti cerebrali vengono elevati a equivalenti dell'intera rappresentazione. Abbiamo dunque oscillato dall'idealismo al realismo e dal realismo all'idealismo, ma così rapidamente che ci siamo creduti immobili e, in qualche modo, a cavallo dei due sistemi riuniti in uno solo. Quest'apparente conciliazione di due affermazioni inconciliabili è l'essenza stessa della tesi del parallelismo.

Abbiamo tentato di dissipare l'illusione. Non ci vantiamo certo di esserci riusciti completamente, essendovi tante di quelle idee, prossime alla tesi del parallelismo, che si raggruppano attorno a essa difendendola. Alcune di queste idee sono state generate dalla stessa tesi del parallelismo; altre, al contrario, anteriori a essa, hanno spinto all'unione illegittima da cui l'abbiamo vista nascere; altre, infine, senza nessun rapporto di parentela con essa, si sono modellate su di lei a forza di viverle a fianco. Tutte insieme formano oggi un'imponente linea di difesa, che non si può forzare in un punto senza che la resistenza rinasca in un altro. Citiamo in particolare:

1) l'idea implicita (potremmo anche dire inconscia) di un'*anima cerebrale*, vale a dire di una concentrazione della rappresentazione nella sostanza corticale. La rappresentazione sembra spostarsi con il corpo, e si ragiona come se vi fosse, nel corpo stesso, l'equivalente della rappresentazione. I movimenti cerebrali sarebbero questi equivalenti. Di conseguenza la coscienza, per percepire l'Universo senza scomodarsi, non deve far altro che dilatarsi nello spazio ristretto della corteccia cerebrale, vera e propria "camera oscura" nella quale si riproduce, in formato ridotto, il mondo circostante.

2) L'idea che ogni causalità sia meccanica, e che nell'Universo non vi sia niente che non sia calcolabile matematicamente. Allora, visto che le nostre azioni derivano dalle nostre rappresentazioni (tanto passate che presenti), per non dover concedere una deroga alla causalità meccanica, bisogna supporre che il cervello, da cui parte l'azione, contenga l'equivalente della percezione, del ricordo e dello stesso pensiero. Ma l'idea che il mondo intero, compresi gli

esseri viventi, dipenda dalla matematica pura, non è nient'altro che una concezione *a priori* che risale ai cartesiani. La si può esprimere in termini moderni, tradurla nel linguaggio della scienza attuale, collegarvi un numero sempre crescente di fatti osservati (ai quali essa ci ha condotti), e attribuirle, in seguito, origini sperimentali: ciononostante la parte realmente misurabile del reale rimane limitata, e la legge, considerata come assoluta, conserva il carattere di un'ipotesi metafisica che aveva già al tempo di Descartes.

3) L'idea secondo la quale per passare dal punto di vista (idealista) della *rappresentazione* al punto di vista (realista) della *cosa in sé* sia sufficiente sostituire alla nostra rappresentazione immaginata e pittoresca la stessa rappresentazione, ridotta a un disegno senza colore e alle relazioni matematiche tra le sue parti. Quasi ipnotizzati dal vuoto che la nostra astrazione ha appena fatto, siamo vittime della suggestione di non so quale meraviglioso significato soggiacente all'idea del semplice spostamento di punti materiali nello spazio, vale a dire a una percezione diminuita, mentre non avremmo mai pensato d'investire di una tale virtù l'immagine concreta, e ciononostante più ricca, che trovavamo nella nostra percezione immediata. La verità è che si deve scegliere tra una concezione della realtà che la disperde nello spazio e di conseguenza nella rappresentazione, che la considera come interamente attuale o attualizzabile, e un sistema in cui la realtà, raggomitolata su se stessa, diventa un serbatoio di potenzialità il quale è, di conseguenza, extraspaziale. Nessun lavoro d'astrazione, d'eliminazione, e dunque di diminuzione, svolto sulla prima concezione, ci avvicinerà alla seconda. Tutto ciò che avremo detto riguardo al rapporto tra il cervello e la rappresentazione, in un idealismo raffigurativo che si ferma alle rappresentazioni immediate, ancora colorate e viventi, si applicherà *a fortiori* a un idealismo scientifico in cui le rappresentazioni sono ridotte al loro scheletro matematico, ma in cui appare più chiaramente, con il loro carattere spaziale e la loro esteriorità reciproca, l'impossibilità per una di esse di contenere tutte le altre. Dato che avremo cancellato dalle rappresentazioni estensive, sfregandole le une con le altre, le qualità che le differenziano nella percezione, non avremo fatto nemmeno un passo verso

una realtà che abbiamo supposto essere intensiva e, di conseguenza, tanto più reale quanto più è inestesa. Sarebbe come immaginarsi che una moneta usata, perdendo il segno preciso del suo valore, abbia acquisito un potere indefinito d'acquisto.

4) L'idea che, se due totalità sono solidali, ogni parte dell'una sia solidale con una determinata parte dell'altra. Allora, dato che non esiste nessuno stato di coscienza che non abbia il suo concomitante cerebrale, dato che una variazione dello stato cerebrale è sempre accompagnata da una variazione dello stato di coscienza (sebbene l'inverso non sia in tutti i casi necessariamente vero), dato che, infine, una lesione dell'attività cerebrale comporta una lesione dell'attività cosciente, si conclude che a una frazione qualsiasi dello stato di coscienza corrisponda una parte determinata dello stato cerebrale, e che uno dei due termini, di conseguenza, sia sostituibile all'altro. Come se si avesse il diritto di estendere alle parti, poste in relazione l'una con l'altra, ciò che è stato osservato o inferito soltanto riguardo alle due totalità, e di convertire così un rapporto di solidarietà in una relazione tra equivalenti! La presenza o l'assenza di un dado possono permettere o impedire che una macchina funzioni: ne consegue, forse, che ogni parte del dado corrisponda a una parte della macchina, e che la macchina abbia il suo equivalente nel dado? Ora, la relazione tra lo stato cerebrale e la rappresentazione potrebbe essere proprio quella del dado con la macchina, vale a dire della parte con il tutto.

Queste quattro idee ne implicano molte altre che sarebbe interessante a loro volta analizzare, poiché vi ritroveremmo, per così dire, altrettante armoniche, il cui suono fondamentale è dato dalla tesi del parallelismo. Nel presente studio abbiamo soltanto cercato d'individuare la contraddizione inerente alla tesi. Proprio perché le conseguenze a cui essa conduce e i postulati che essa nasconde, coprono, per così dire, tutto il campo della filosofia, ci è sembrato che quest'esame critico si imponesse, e che potesse servire come punto di partenza per una teoria dello spirito, considerata nei suoi rapporti con il determinismo della natura.

Note

1. Questa relazione è stata pubblicata in *Revue de métaphysique et de morale* con il titolo “Il paralogismo psicofisiologico”.

NOTE DEL TRADUTTORE

PREFAZIONE

A. Tra questi amici, fu Edouard Le Roy, allievo di Bergson e suo successore al Collège de France a giocare un ruolo determinante nella pubblicazione del libro (si veda in particolare il suo *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*, Alean, Paris 1912).

B. Originariamente pubblicato nel 1903 nella *Revue de métaphysique et de morale*, il saggio l'“Introduzione alla metafisica”, venne tradotto in italiano da Giovanni Papini già nel 1909 con il titolo *La filosofia dell'intuizione: introduzione alla metafisica ed estratti di altre opere*.

C. Il sostantivo *esprit* e l'aggettivo *spirituel* sono d'ora in poi tradotti con “spirito” e “spirituale”. Bisogna tuttavia ricordare che, sebbene presenti l'aggettivo “mental”, la lingua francese non possiede un termine per designare ciò che l'italiano indica con la parola “mente” o la lingua inglese con *mind* (*L'énergie spirituelle* fu infatti tradotto con il titolo di *Mind-Energy*).

D Bergson fa allusione a *Pensiero e movimento*, che uscirà soltanto nel 1934 (tr. it. Bompiani, Milano 2000).

I. LA COSCIENZA E LA VITA

A. Questa conferenza risale alla prima “tournée” di Bergson in Gran Bretagna, dove la sua opera non aveva riscosso lo stesso successo che aveva avuto negli Stati Uniti. Due giorni prima il filosofo aveva pronunciato due conferenze all'università di Oxford su “La percezione del mutamento” (in *Pensiero e movimento*, cit., pp. 121-148) e incontrato Bertrand Russell. Nello stesso numero dell'*Hibbert Journal* in cui era stata

pubblicata per la prima volta “La coscienza e la vita”, l'ex-primo ministro inglese A.J. Balfour criticherà con moderatezza la dottrina bergsoniana della libertà, considerandola insufficiente al fine di fondare una filosofia dei valori. Solo qualche mese dopo, sarà Russell ad attaccare il bergsonismo nel quadro del club “The Heretics” del Trinity College, e poi nel saggio “The philosophy of Bergson” (in *The Monist*, voi. XXII, 3, pp. 321-347). Sulla sfortunata ricezione della filosofia di Bergson in Inghilterra, cfr. P. Soulez, F. Worms, *Bergson. Biographie*, PUF, Paris 2002, pp. 119-131.

B. Thomas Henry Huxley (1825-1895), biologo inglese (ma anche psicologo e filosofo) fu un convinto sostenitore della teoria dell'evoluzione e della selezione naturale, tanto da esser stato soprannominato il “bulldog di Darwin”. L'anti-comtismo di Huxley aveva contribuito al declino della dottrina del filosofo francese (da lui definita come “il Cattolicesimo meno la Cristianità”) in Gran Bretagna. E forse per questo che Bergson fa allusione a Comte alla fine della conferenza.

C. Nonostante l'omaggio a Huxley, la soluzione che Bergson dà alla “triplice questione” è diametralmente opposta a quella formulata dallo scienziato, forse il più famoso tra i primi sostenitori dell'epifenomenismo. Utilizzando un'immagine divenuta famosa, Huxley aveva ipotizzato che la relazione tra la mente e il cervello fosse analoga a quella esistente tra il fischio e una locomotiva a vapore: come il fischio accompagna le operazioni del motore, ma non incide sul suo funzionamento, così la sfera “mentale” è l'effetto delle operazioni dei meccanismi neurofisiologici, ma non ha nessuna influenza casuale su di essi. Nel 1874, alla British Association for the Advancement of Science di Belfast, Huxley aveva affermato inoltre che “le argomentazioni [evoluzionistiche] sono valide tanto per gli animali che per gli uomini e dunque [...] tutti i nostri stati di coscienza sono immediatamente causati dai cambiamenti molecolari della sostanza cerebrale [...]: noi siamo degli automi coscienti” (cfr. “On the hypothesis that animals are automata, and its history”, ripreso in T.H. Huxley, *Collected Essays*, t. I, *Method and Results*, Macmillan, London 1893; Hildesheim, New York, Olms 1970 pp. 195-250). Una decina di anni dopo, nel quinto capitolo dei *Principles of Psychology*, (opera che Bergson conosceva bene), riprendendo

questo passaggio di Huxley, William James criticava la “teoria dell’automa”, di cui rintracciava l’eredità cartesiana. James, come Bergson, l’aveva giudicata metafisica, aprioristica, contraria al senso comune, e, infine, non comprovata sperimentalmente.

D. Se pensiamo che le prime riflessioni di Bergson nascono all’incrocio tra la cosmologia di Spencer e la teoria kantiana della conoscenza comprendiamo come tale problema fosse al centro dei suoi interessi.

E. Leibniz definisce ogni corpo come “*mens momentanea, seu carens re-cordatione*” nella *Theoria motus concreti*, § 17 (in *Philosophische Schriften*, Akademie Verlag, Berlin 2006, voi. IV, p. 230). L’idea leibniziana è probabilmente arrivata a Bergson attraverso l’intermediazione di F. Ravaisson del quale cita *La philosophie en France au XIX siècle* in *Materia e memoria* (cit., p. 149: “la materialità mette in noi l’oblio”). Questo passaggio è spiegato in maniera particolarmente lucida da G. Can-guilhem nel suo corso *sull’Evoluzione creatrice* del 1941 (*Commento al terzo capitolo dell’Evoluzione creatrice*, in G. Canguilhem, G. Deleuze, *Il significato della vita*, Mimesis, Milano 2005, pp. 75 sgg.).

F. Bergson esprime la sua “adesione” a queste teorie in tutta *devoluzione creatrice* (tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2002).

G. Si tratta di tre dei campi in cui Huxley si era applicato nel suo celebre *Il posto dell'uomo nella natura* (Utet, Torino 2005) - uscito cinque anni dopo *L'evoluzione delle specie di Darwin* - al fine di dimostrare la relazione dell’uomo con le altre specie, specialmente le scimmie.

H. Il termine “trasformismo” indicava all’epoca l’evoluzionismo.

I. A. Comte, *Traité philosophique d'astronomie populaire*, Fayard, Paris 1985, p. 115.

II. L’ANIMA E IL CORPO

A. Bergson allude evidentemente all’epifenomenismo.

B. Per un’“analisi approfondita” di questo punto, cfr. *L'evoluzione creatrice*, cit., cap. III, pp. 202-203).

C. Per questo punto cfr. *ibidem*, cap. IV.

D. Per la visione bergsoniana della storia della filosofia moderna, cfr. *ibidem*, cap. IV (in particolare la seconda parte).

E. Su Broca, cfr. J.-M. Marie, *Les fondateurs de la doctrine française de l'aphasie*, Bière, Bordeaux 1939; A. Ombredane, *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, PUF, Paris 1951, cap. III e la bibliografia, pp. 411-412; D. Forest, *Histoire des aphasies. Une anatomie de l'expression*, PUF, Paris 2005 (specialmente i capp. II e III) e la raccolta a cura di F. Paolo, *La parola impossibile. Modelli di afasia nel XIX secolo*, Franco Angeli, Milano 1991.

F. Bergson fa riferimento a *Materia e memoria* (tr. it. Laterza, Bari 2006), e in particolare al cap. II.

G. B. Pascal, *Pensieri*, tr. it. Garzanti, Milano 2006, pensiero 79.

H. *Ibidem*.

III. "FANTASMI DI VIVENTI" E "RICERCA PSICHICA"

A. La Society for Psychical Research fu fondata a Londra nel 1882. A.J. Balfour (cfr. *supra*, capitolo II, nota A) era stato presidente della società per un breve periodo. La sorella di Bergson, Ray (detta anche Mina), molto legata al fratello, non era affatto estranea a queste ricerche, avendo sposato un occultista, il conte Samuel Liddell MacGregor Mathers, membro della Golden Dawn. Nella loro biografia *Bergson* (cit., p. 131), P. Soulez e F. Worms ricordano inoltre come Bergson fosse stato contattato - grazie all'intercessione della sorella - da E.S. Rittiendon, il quale aveva studiato i possibili rapporti tra la teosofia e il bergsonismo. Come William James e come decine di altri contemporanei, Bergson si era seriamente interessato ai fenomeni parapsicologici, la cui non-scientificità era lungi dall'essere unanimemente accettata all'epoca. Sin dall'inizio del secolo, Bergson aveva incontrato una trentina di volte la celebre medium Eusapia Palladino e aveva inoltre partecipato alla fondazione dell'Institut Métapsychique International e alle sue riunioni, iniziate il giugno 1914 e denominate "cene dei tredici".

Questo saggio contribuì al discredito della filosofia di

Bergson a partire dalla fine degli anni Venti. Secondo le parole di Georges Politzer, “dallo spirito agli spiriti” non vi è che un passo e Bergson fa parte di coloro che credono alle “*tables tournantes*”.

B. Con molte probabilità Bergson si riferisce a *Materia e memoria* (cit.) e a “L’anima e il corpo” (cfr. *supra*, cap. II).

C. Bergson si riferisce a *Materia e memoria*.

D. Per i lavori di Pierre Marie, si vedano gli articoli pubblicati in *Semaine médicale* del 23 maggio e del 16 novembre 1906, e la tesi di E Moudier, *Laphasie de Broca* (G. Steinheil, Paris 1908), redatta sulla base degli esperimenti effettuati preso il laboratorio di Marie all’Ospedale Bicêtre.

E. Bergson si riferisce a “L’anima e il corpo” (cfr. *supra*).

F. Per un accenno all’invenzione greca della “precisione” cfr. anche *L’evoluzione creatrice*, cit., cap. IV.

IV. IL SOGNO

A. A. Maury, *Le sommeil et les rêves* (1861), Didier, Paris 1865, pp. 42 e 59. Si tratta di un’opera già citata da Bergson in *Materia e memoria* (cit., p. 131, nota 3).

B. H. de Saint Denis, *Les rêves et les moyens de les diriger. Observations pratiques*, Amyot, Paris 1867.

C. G.T. Ladd, “Contribution to the psychology of visual dreams”, in *Mind*, vol. I, 2, aprile 1892, pp. 299-304.

D. La citazione è tratta dal libro di P. Tissié, *Les rêves, psychologie et pathologie*, Alcan, Paris 1898, p. 11.

E. Si tratta dell’austriaco F.S. Krauss. Una delle sue prime pubblicazioni fu la traduzione in tedesco dell’ *Onirocritica* di Artemidoro di Efeso (che in seguito fu ampiamente citata da Freud nell’*Interpretazione dei sogni*); fu soprattutto il suo lavoro di etnologo e studioso del folklore erotico raccolto nell’*Anthropophycia* a renderlo celebre.

F. M. Simon, *Le monde des rêves*, Baillière, Paris 1888, p. 6.

G. *Ibidem*.

H. A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, tr. it. Adelphi, Milano 1981, t. i, *Saggio sulle visioni di spiriti e su quanto vi è connesso*, pp. 320-321.

I. R.A. Schemer, *Das Leben des Traumes*, Schindler, Berlin 1861.

J. R. Artigues, *Essai sur la valeur séméiologique du rêve*, Paris 1884.

K. A. Tissié, *op. cit.*

L. Questo esempio è utilizzato da M. Simon (in *Le monde des rêves*, cit., pp. 55-56), il quale rinvia a sua volta al libro di A. Briere de Boismont, *Des hallucinations*, Baillière, Paris 1845.

M. *Un capitolo sui sogni*, pubblicato originariamente nel 1888, fu poi raccolto in *Attraverso le pianure* (tr. it. in *Emigrante per diletto - Attraverso le pianure*, Einaudi, Torino 1987).

N. Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 9-12 (Mondadori, Milano 2006). Molti studiosi hanno rilevato le somiglianze tra il bergsonismo e la filosofia plotiniana, per la quale Bergson aveva da sempre nutrito un particolare interesse.

O. A.H. Goldscheider, E Müller, “Zur Physiologie und Pathologie des Lesens”, in *Zeitschrift für klinische Medizin*, 23, 1893, pp. 131-167. Bergson aveva già citato questo articolo in *Materia e memoria* (cit., p. 86, nota 37).

P. Le teorie che spiegano il sogno attraverso l'idea di un “isolamento” dal mondo esteriore sono quelle che Claparède descrive nel paragrafo sulle “Théories néurodynamiques” (*Le sommeil et la veille*, in G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, t. rv, cap. iv, Alean, Paris 1934, pp. 500-501): interruzione di conducibilità di Purkinje, inibizione di Brown-Séquard; Forel e Vogt sono tra gli autori citati da Bergson.

Q. Freud ha consacrato diverse pagine dell'*Interpretazione dei sogni* per spiegare come il sonno fosse costituito dall'abolizione del pensiero. Ritroviamo qui A. Maury che vede nel sogno “Tutta una serie di degradazioni della facoltà pensante e ragionante” [*Le sommeil et les rêves*, cit., p. 277) e L.A. Strumpell che nota come “Il sogno sembrerebbe svolgersi o seguendo le sole leggi della rappresentazione, oppure secondo le leggi delle eccitazioni organiche accompagnate da rappresentazioni, cioè senza che la riflessione e la ragione, il gusto estetico o il giudizio morale possano agire su di lui” (*Die Natur und Entstehung der Traume*, Veit, Leipzig 1877, p. 70). Al contrario Hervey e Vaschide, che Bergson conosceva bene, sostengono contro Maury che, durante il sogno, l'intelligenza conserva la sua libertà d'azione e di attenzione.

R. Per il ruolo del buon senso nella filosofia di Bergson cfr. *Materia e memoria*, cit., pp. 129-130, *Il riso*, tr. it. SE, Milano 2002, pp. 115-117, *L'evoluzione creatrice*, cit, p. 176; *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. Roma-Bari 2006, p. 76 e un discorso pronunciato nel 1895, *Le bon sens et les études classiques*, in H. Bergson, *Mélages*, Puf, Paris 1972, pp. 359-371.

S. Riguardo alla nota 1: E. Claparède: “La théorie biologique du sommeil”, in *Archives des sciences physiques et naturelles*, Genève, 1904 e negli *Archives de psychologie*, 1905, terminato dopo la conferenza di Bergson sul sogno. Inoltre *Le sommeil et la veille* del *Nouveau traité de psychologie*, IV, 4. “Il sogno” figura nella bibliografia dell’articolo di Claparède e gli serve a giustificare la sua tesi sul “disinteresse” alla quale Bergson fa allusione in questa nota che risale al momento della pubblicazione dell’*Energia spirituale*.

T. Y. Delage, “Une théorie du rêve”, in *Revue scientifique*, 11 giugno 1891.

U. W. Robert, *Der Traum als Naturnotwendigkeit erklärt*, Hamburg, 1886.

V. Nel 1901 l’opera di Freud era appena apparsa e la nota era stata aggiunta al momento della pubblicazione di *Energia spirituale*. Vaschide, di cui è questione nella prima variante del presente saggio di Bergson era, con

H. Piéron, autore della *Psychologie du rêve* (Baillière, Paris 1902).

W. Cfr. *supra*, cap. IV.

V. IL RICORDO DEL PRESENTE E IL FALSO RICONOSCIMENTO

A. Nulla di sicuro può essere detto riguardo all’identità di tale letterato. Tuttavia possiamo ipotizzare che si tratti di H.-F. Amiel, dal quale Dugas aveva ripreso il termine di “spersonalizzazione” (cfr. H.-F. Amiel, *Diario intimo*, tr. it. Longo Angelo, Ravenna 2000).

B. “Zur Kasuistik der Erinnerungstauschungen”, menzionato nella prima versione de “Il ricordo del presente e il falso riconoscimento”.

C. “Über eine neuartige Form von Paramnesie”,

menzionato nella prima versione del saggio di Bergson.

D. “Über Doppelwahrnehmung in der Gesunden wie in der kranken Psyche”, menzionato nella prima versione del saggio.

E. Si tratta di “Über Erinnerungsfälschungen”, menzionato nella prima versione del saggio.

F. Psicologo dell’Università di Padova, Bonatelli (1830-1911) aveva parlato del falso riconoscimento in *Il fenomeno della ricordanza illusoria*, in *Rendiconti della Reale Accademia de Lincei*, Tipografia della Reale Accademia dei Lincei, Roma 1888, pp. 161-165.

G. “Über Erinnerungsfälschungen”, menzionato nella prima versione del saggio di Bergson.

H. “Beitrag zum Kapitel über Erinnerungsfälschungen ”, menzionato nella prima versione del saggio.

I. Si tratta di una lettera alla *Revue philosophique* riguardo a un fatto psicologico già segnalato nello stesso numero (p. 222).

J. Bergson allude a *Materia e memoria*.

K. Cfr. *Ibidem*.

L. Bergson allude alla conferenza “Il sogno” (cfr. *supra*, cap. iv).

M. Cfr. *Materia e memoria* (cit.).

N. *Ibidem*, cap. II.

O. *Ibidem*, p. 74 sgg.

P. Vago. Ombroso.

Q. La reliquia semidimenticata di un sogno.

VI. LO SFORZO INTELLETTUALE

A. T. Ribot, *Psychologie de l’attention*, Alcan, Paris 1889.

B. Si tratta, come Bergson specifica nella prima versione del saggio, di “Über willkürliche Vorstellungverbindung”.

C. D. Kay, *Memory: what It is and how to improve It*, K. Paul, Trench & co., London 1888. Bergson aveva già citato quest’opera in *Materia e memoria* (cit., p. 72, nota 9 e p. 130, nota 1).

D. In riferimento alla nota 1: tutti gli articoli salvo quelli di Claparède e Nodet sono citati in *Materia e memoria* (cit., p.

78, nota 20).

E. In riferimento alla nota 2: entrambi gli articoli sono citati in *Materia e memoria* (cit. p. 70, nota 1).

F. Nella versione precedente del saggio, Bergson specifica che si tratta di J.M.K. Cattell, "Über die Zeit der Erkennung und Benennung von Schriftzeichen, Bildern und Farben", in *Philosophische Studien*, Leipzig, II, 1885, pp. 635-650. Già citato in *Materia e memoria* (cit., p. 86, nota 37).

G. A.H.Goldscheider, F. Müller, "Zur Psychologie und Pathologie des Lesen", in *Zeitschrift für klinische Medizin*, 1893. Il saggio era già stato citato in *Materia e memoria* (cit., p. 86, nota 37).

H. W.B. Pillsbury, "A study in apperception", in *American Journal of Psychology*, VII, 3, aprile 1897, pp. 315-392.

I. B. Erdmann, R. Dodge, *Psychologische Untersuchungen über das Lesen auf experimenteller Grundlage*, Niemeyer, Halle 1898.

J. W.C. Bagley, "The apperception of the spoken sentence, a study in the psychology of language", in *The American Journal of Psychology*, XIII, 1, ottobre 1900, pp. 80-130.

K. L'opera di Lewes comporta tre tomi: I. *The foundations of a creed*; II. *The study of psychology*; III. *Mind as a function of the organism. The sphere sense and logic of feeling. The sphere of intellect and logic of signs*.

L. Nella prima versione del suo saggio, Bergson faceva riferimento al saggio di N. Lange, "Beitrage zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit", in *Philosophische Studien*, vn, pp. 390-422. Il saggio di Lange era già stato citato in *Materia e memoria*, cit., p. 85, nota 34.

M. Nella prima versione del saggio si trattava di H. Münsterberg, *Beitrage zur experimentellen Psychologie*, Heft, Freiburg 1889-92. Bergson l'aveva già citato in *Materia e memoria* (cit., p. 85, nota 35).

N. Si trattava, come indicato da Bergson nella versione precedente del suo saggio, dei lavori di E. Pace ("Zur Frage der Schwankungen der Aufmerksamkeit", in *Philosophische Studien*, viii, 1893, pp. 388-402) e di H. Eckener (*Über die Schwankungen der Auffassung minimaler Sinnesreize*, in "Philosophische Studien", VIII, 1893, pp. 374-387).

O. È dall'*Imagination créatrice* (cit., p. 204 e sgg.) che

Bergson riprende l'idea di filosofia come creazione di problemi, che formulerà esplicitamente nella seconda parte dell'introduzione a *Pensiero e movimento* (cit., pp. 23-82).

P. Nell'articolo, "Les processus nerveux dans l'attention et la volition", in *Revue philosophique*, XXXIII, gennaio-giugno 1892, pp. 353-384, che Bergson aveva già citato in *Materia e memoria* (cit., p. 84, nota 30), Charlton Bastian difendeva la sua posizione contro quelle adottate da Ferrier, Münsterberg, James ecc.

Q. In questo frangente, nella prima versione del saggio, Bergson menzionava W. James e G.T. Fechner.

VII. IL CERVELLO E IL PENSIERO: UN'ILLUSIONE FILOSOFICA

A. Bergson fa riferimento a *Materia e memoria*, cit., pp. 18-19, 178-179, 189-195, 199-200.

B. Bergson fa riferimento al primo capitolo di *Materia e memoria*, cit.

C. Per quel che riguarda Berkeley e la sua posizione idealista, ci si può riferire a *Materia e memoria*, cit., pp. 6-7, 179-181 e a *Pensiero e movimento*, cit., pp. 69, 106-112.

D. Bergson accenna ancora una volta a *Materia e memoria*, cit.